LA

PENSÉE CATHOLIQUE

DANS

L'ANGLETERRE CONTEMPORAINE

IMPRIMATUR

Parisiis, die 6a julii 1905

H. ODELIN
v. g.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LA PENSÉE CATHOLIQUE DANS L'ANGLETERRE CONTEMPORAINE

PAR

Ernest DIMNET

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

1906

AVERTISSEMENT

Les études réunies dans ce volume ont paru, à deux exceptions près, dans la *Revue du Clergé Français*. Je remercie mon vieil ami M. Bricout du bon accueil qu'il leur a fait dans le temps.

Elles sont réimprimées sans changement considérable. A part le chapitre sur Newman qui a été légèrement augmenté, j'ai seulement retranché quelques phrases susceptibles d'une interprétation fâcheuse et corrigé un petit nombre d'inexactitudes dues aux imprimeurs.

Le livre est surtout une exposition objective de ce que pensent les hommes que j'ai étudiés. Le lecteur distinguera cependant sans peine ce qui est ma pensée personnelle. On la verra principalement dans l'Introduction et dans le dernier chapitre, *Évolution et théologie*, qui est

un véritable épilogue, et je pourrais presque dire une profession de foi.

M'est-il permis d'ajouter qu'on ne peut la juger équitablement si l'on n'a présentes à l'esprit les objections des adversaires de nos doctrines autant que les arguments traditionnels de ses défenseurs, et qu'en somme ce livre est écrit avant tout pour ceux qui, plus touchés des difficultés que des réponses classiques qu'on y fait, seraient tentés de les croire insolubles? Cette position est de celles, semble-t-il, qui donnent quelque droit à l'indulgence. Je la demande au lecteur avec le sentiment très profond de la distance qui sépare ce que j'ai fait de ce que j'aurais voulu faire, et, en même temps, dans un désir très sincère d'être utile.

LA PENSÉE CATHOLIQUE EN ANGLETERRE

INTRODUCTION

Le premier mouvement quand on entend parler de la Pensée catholique en Angleterre est toujours un peu d'étonnement. L'histoire de l'Église d'Angleterre depuis la Réforme se divise en deux périodes, l'une de persécution, coupée de rares accalmies, l'autre de lente réparation, aussi peu favorables l'une que l'autre à l'éclosion d'une pensée originale. Il va sans dire qu'on ne songe guère à philosopher et à écrire lorsqu'on est traqué, méprisé et pauvre comme l'étaient les catholiques anglais d'Élisabeth à Georges IV. Et aujourd'hui, trois quarts de siècle après l'édit d'émancipation, l'Angleterre peut bien être devenue, pour les catholiques, un pays d'espérance, un pays jeune comme l'Amérique, une terre de refuge pour les exilés et la patrie de la liberté

religieuse; une cathédrale catholique peut bien élever sa tour dans Westminster à quelques pas de la vieille abbaye qui entend et reconnaît ses cloches; des écoles catholiques peuvent fleurir avec l'appui et l'argent du gouvernement dans les villes où naguère se dissimulaient les « maisons de messe »; cette vie nouvelle, entretenue et activée tous les jours par des conversions plus ou moins éclatantes, signifie bien plutôt apostolat, ministère pastoral, travail sans trêve et constant besoin d'argent que spéculation et réflexion.

Il y a cependant en Angleterre une théologie catholique originale et forte. Longtemps avant M. Loisy, les problèmes principaux de l'apologétique avaient été posés dans ce pays avec une étonnante clairvoyance et c'est peut-être là qu'aujourd'hui encore on les discute avec le plus de franchise, de désintéressement et d'attachement véritable à l'Église. Moins peut-être que partout ailleurs l'intérêt qui s'attache à ces graves questions descend des quelques hommes qui les traitent en maîtres, à la masse qui les environne. Mais cette indifférence, facilement explicable par les raisons que je disais plus haut, n'ôte rien à la valeur des solutions proposées par l'élite.

D'où vient donc, si on les connaît chez nous, qu'elles y sont à peu près anonymes? Une lumière si vive peut-elle éclairer le monde sans qu'on s'avise de remonter à sa source?

Ceci n'est guère une difficulté. Il faut dire que si les questions qui dominent la philosophie religieuse étaient plus généralement connues, les noms des quelques Anglais qui les ont étudiées, celui surtout

de l'homme de génie qui le premier y a fait réponse, seraient beaucoup moins ignorés. Mais cette explication banale n'est pas la seule. On se doute à peine de l'existence en Angleterre d'un mouvement théologique d'une importance souveraine, parce qu'on est attentif uniquement au mouvement religieux qu'on appelle, sans trop se préoccuper de nuances pourtant marquées, Puseyisme, Ritualisme, ou simplement Mouvement d'Oxford. Qu'on me permette de le redire une fois de plus, le rapprochement qui s'est fait à partir de 1850 entre l'anglicanisme et Rome, le retour de parties nombreuses de l'Eglise anglaise à des pratiques catholiques, est un épisode intéressant de l'histoire des hérésies, et une curieuse démonstration par le fait de l'impuissance d'une communauté religieuse à se passer du principe d'autorité : du point de vue plus élevé de l'expansion doctrinale du catholicisme il paraît presque négligeable. Son histoire relève surtout de la psychologie religieuse et devrait être écrite comme celle de Port-Royal. Quand on cherche à la rejoindre à celle plus générale du développement intérieur du catholicisme on voit bientôt que les points de contact sont peu nombreux. Assurément, si tous les Anglicans, c'est-à-dire, outre plusieurs millions de fidèles, des collèges, des universités, et tout un clergé instruit redevenaient subitement Romains, cet événement aurait un effet considérable sur l'avenir théologique du catholicisme, car des méthodes de pensée et de recherche, qui luttent encore pour obtenir droit de cité parmi nous, se trouveraient établies sans effort, ni effroi. Mais ce retour n'a jamais été qu'un rêve. Ce qu'on peut espérer avec beaucoup d'optimisme, c'est tout au

plus la conversion des fractions de la Haute-Église groupées sous l'étiquette peu flatteuse de Ritualisme, et quel avantage intellectuel résulterait pour les catholiques de l'accession d'un corps religieux respectable à plus d'un titre, mais qui s'attache, le plus souvent, à des pratiques et parfois à des préjugés? C'est pourtant à la probabilité de cette réunion qu'on songe presque uniquement en France, quand il est question de l'état religieux de l'Angleterre, et cette attention exclusive à un détail, parce qu'il est gros et tire le regard, fait oublier le point vital où le catholicisme s'est trouvé en contact, dans ce pays, avec tout l'essentiel de la pensée moderne[1].

Combien de lecteurs de l'*Apologia* aperçoivent le philosophe derrière le controversiste? Personne n'a pâti de l'importance excessive donnée au mouvement anglo-catholique autant que l'homme même qui en a été l'auteur principal. Il arrive journellement en effet que Newman, envisagé uniquement dans sa conversion, est méconnu sous les aspects plus hauts de son intelligence et de son influence profonde, et — chose bien autrement fâcheuse — il n'est pas inouï qu'après avoir excité l'admiration et l'enthousiasme, il soit victime d'un retour injuste et déplorable dans les esprits mêmes qui ont le plus subi son charme.

On ne lit pas l'*Apologia* sans être enveloppé peu à peu par la séduction qui émane de toutes les pages du livre. Quand on a été élevé surtout dans les principes formalistes qui font en France comme un réseau serré autour de l'âme de l'enfant, l'atmosphère de recherche libre mais passionnée de vérité qui entoure

1. Les livres de M. Thureau-Dangin, bien que se bornant à l'histoire, corrigent beaucoup ce point de vue.

l'histoire des quarante premières années de Newman, cause une sorte d'ivresse. Sa religion, la plus vécue qui fût jamais, ne lui est pas livrée toute faite dans une forme déterminée depuis des siècles : il la découvre, article par article, et se l'assimile, tantôt avec ravissement, tantôt dans la tristesse d'une illusion chère s'en allant à regret pour lui faire place. Le lecteur catholique ne peut voir l'effet extraordinaire produit dans une intelligence si noble par les dogmes qui lui sont familiers — trop souvent jusqu'à l'indifférence, — sans faire sur lui-même un retour étonné. Il sent ce qu'il y a de vie latente dans les vérités qu'il a laissées sommeiller en lui : son trésor lui paraît plus précieux dans les fines mains où il croit le voir pour la première fois. Car il n'y a presque pas une figure dans l'*Apologia* à laquelle on ne voulût ressembler : le mélange d'austérité monastique, de culture raffinée et de passion religieuse qui fait le charme d'Oxford dans ces années de renaissance les embellit toutes. Quand on a conduit l'auteur jusqu'à la page baignée de bonheur un peu mélancolique où il se sent dans la possession complète et définitive de la vérité mais séparé de tout son passé, on éprouve une fierté et une reconnaissance : on est à la fois ravi et humilié d'être partie intégrante de l'Église qui a séduit une âme et une intelligence si rares.

Cette impression est la même dans tous les esprits qui acceptent les principes fondamentaux du christianisme ou tout au moins qui comprennent qu'on les accepte. Quiconque ne doute pas que Dieu ait parlé au monde par Jésus-Christ et lui parle encore aujourd'hui par l'Église, s'inclinera respectueusement devant la décision qui a fait Newman catholique.

Mais à notre époque de critique universelle il ne manque pas d'hommes à remettre en question ces bases essentielles de la religion révélée. Il est bon d'étudier leur état d'esprit pour mieux comprendre un peu plus tard par quel côté de son intelligence et de son œuvre Newman peut leur être utile à eux-mêmes.

L'objection antichrétienne se présente chez les individus, comme dans l'histoire, sous deux formes : une forme négative et une forme positive incomparablement plus dangereuse. La première est l'objection du XVIII[e] siècle, renouvelée de Celse et aussi complète dans le *Testament du Curé Meslier* que dans l'Encyclopédie. C'est essentiellement une raillerie méprisante et souvent grossière des mystères et de la Bible. Elle est éparse sous mille formes dans l'œuvre de Voltaire, appuyée dans quelques rares articles philosophiques ou dialogues sérieux, de raisons plausibles et positives qui annoncent la critique du siècle suivant ; le plus souvent superficielle, inintelligente et dont la méchanceté ferait bientôt sentir la faiblesse, si une verve rabelaisienne ne lui donnait les apparences de la vigueur. L'insultant dédain pour les mystères habituel aux déistes (qui acceptaient sans hésiter la personnalité de Dieu et la liberté humaine), n'a pas toujours un grand effet sur les chrétiens, plus nombreux qu'on ne pense, qui les lisent dans des éditions allégées ou dans les extraits des journaux socialistes. Aujourd'hui l'enseignement de la science concourt avec celui de l'Église à faire accepter partout la notion du mystère, et les dogmes chrétiens se défendent dans l'esprit des simples par l'aspect métaphysique qu'ils ont presque tous revêtu. Il faut une complicité très ac-

tive de la volonté pour que la lourde plaisanterie d'un rédacteur de l'*Action* ou le badinage de Voltaire lui-même fasse échec dans la croyance d'un homme élevé chrétiennement aux affirmations qu'il a vues, dès l'enfance, inséparables de la sainteté.

Il en est autrement des attaques dont la Bible est l'objet. Les livres saints sont battus en brèche et défendus par une méthode entièrement différente de celle qu'emploient les champions aussi bien que les adversaires du dogme. Aucun théologien n'ignore qu'il lui faut faire des concessions, réclamer des postulats, s'il veut échanger un seul mot avec l'adversaire du mystère ; et celui-ci sait bien que ces concessions ne seraient des aveux d'impuissance que si la science n'en faisait pas elle-même de semblables à chaque instant. Quand il s'agit des Écritures, l'idée vulgaire chez ceux qui attaquent comme chez ceux qui défendent est que la moindre concession est d'une importance capitale, qu'un seul point gagné ou perdu signifie victoire ou défaite. Beaucoup de théologiens se sont accoutumés à présenter la Bible comme un bloc d'une seule contexture et non comme une montagne où des couches diverses révèlent des formations différentes, où des fragments purifiés et polis dans la flamme de l'inspiration prophétique apparaissent brillants parmi la confusion des morceaux légendaires. Les fidèles partagent naturellement la même vue et croient impossible qu'on puisse distinguer dans les livres saints des parties où le temps et les époques ont laissé leur empreinte d'autres que l'on sent éternelles. C'est pour eux un étrange scandale quand, relisant en hommes l'histoire sainte qu'ils ont lue enfants, ils découvrent sans peine dans le

Pentateuque — il n'y faut ni hébreu ni commentaire — des répétitions qui révèlent plusieurs mains, des contradictions, des récits poétiques et charmants mais qui sont uniquement poésie et légende, des points nombreux que des connaissances scientifiques ou historiques aujourd'hui vulgaires démentent, enfin, en bien des endroits, une idée de Dieu et de la morale qui choquerait si, instinctivement, le lecteur n'en corrigeait l'expression par le souvenir d'un temps reculé et de mœurs primitives. Et ce n'est plus Voltaire qui note d'une plume empoisonnée ces passages capables d'étonner, le chrétien instruit qui cherche à s'éclairer à lui-même sa croyance ne tarde pas à voir que d'excellents catholiques, des prêtres, des religieux, les membres les plus savants de la commission biblique nommée par Léon XIII admettent l'existence de faits devant lesquels on fermait jadis obstinément les yeux ou l'on subtilisait à l'infini.

Quand malheureusement on vient à ces constatations par le chemin d'une curiosité méfiante elles sont presque toujours fatales. On rend la religion responsable de la myopie de théoriciens attardés et l'on parle de mauvaise foi où il ne faudrait voir que timidité. Ils ne sont pas rares les hommes que le conflit apparent entre la science et la *Genèse* ont ébranlés dans leur foi; plus d'un chrétien est venu attristé ou irrité vers un prêtre lui soumettre des objections à ses yeux insolubles sur les généalogies du Sauveur, les récits de l'Enfance, ou ceux de la Passion et de la Résurrection, ou l'évidente transposition en faits de passages prophétiques, ou l'imminence de la fin du monde dans les discours de Jésus; ou encore sur quelque expression d'un Père

anténicéen, ou l'histoire des sacrements, ou l'affaire de Galilée. Les mauvais livres ne manquent pas, depuis la Somme oubliée de Patrice Larroque, jusqu'à la *Vie de Jésus* toujours populaire de Renan et l'*Histoire de la Divinité de Jésus-Christ* de Réville. Et ce qui est terrible c'est qu'à notre époque de transition les faits allégués par une critique étroite et hostile sont constamment admis par la critique large de nos défenseurs sans que le lecteur nouveau venu à cette sorte d'études se donne la peine de chercher par delà le triomphe apparent que l'objection semble ainsi remporter. Cette paresse coupable fait le danger « des petits livres » de M. Loisy si utiles pour une bonne volonté éclairée, si désastreux pour une foi ébranlée peu soucieuse de se raffermir. On avait toujours cru le oui sur certaines questions, on s'imagine voir le non, on passe condamnation sans autre informé.

Au fond cet état d'esprit est à peu de chose près celui que produisait la critique bornée du XVIIIe siècle. Il en est un autre qui correspond au progrès scientifique du siècle suivant. Le besoin constant du XIXe siècle a été d'expliquer, de trouver des causes et des lois. Il y a réussi sur certains points et dans des limites assez étroites, d'une manière merveilleuse : les sciences de la nature, — une fois admises les hypothèses sur lesquelles elles reposent toutes, — et les sciences historiques, offrent une rigueur ou ont atteint une divination extraordinaires. D'innombrables savants ont accepté la lente et austère méthode qui demande tout à l'induction, à l'expérience, au document vérifié, contrôlé, comparé et interprété. Leur patience et, dans plus d'un cas, leur génie, sont

parvenus à traduire et à relier des phénomènes sans nombre, à en marquer la cause et l'effet. Malheureusement leur patience et leur sincérité mêmes les ont habitués à se méfier de toute explication autre que celle des phénomènes et à ne chercher d'autres causes que ce qu'on appelait, dans l'ancienne métaphysique, les causes secondes : c'est l'état d'esprit positiviste. Il est incomparablement plus sincère, plus droit, plus intelligent que la critique exclusivement négative, insultante et grossière du XVIIIe siècle; quand il s'agit d'histoire ou de psychologie religieuse il ne va même pas sans sympathie; cependant sa méfiance de la métaphysique en fait quelque chose d'incomplet, de court et de bourgeois. Les deux tendances se trouvent juxtaposées et très apparentes dans les ouvrages de Renan. On explique le christianisme comme on explique tout le reste : l'expression actuelle du dogme et sa métaphysique s'explique par le triomphe de l'Aristotélisme au XIIIe siècle, la constitution et la hiérarchie de l'Eglise par Rome et l'Empire, les sacrements par des restes de pratiques légales et de cérémonies païennes, la tendance universaliste du christianisme par le génie de saint Paul et son contact avec les Gentils, l'enseignement de Jésus lui-même par les prophètes et par des croyances apocalyptiques flottant dans l'air de son temps. Mais on explique aussi l'idée de Dieu par l'animisme et le fétichisme, et l'univers lui-même, avec les manifestations saisissantes de la conscience et de la vie, par la force de la matière et quelques zéros ajoutés au chiffre des siècles qui nous séparent de la nébuleuse primitive. Par des circonstances exceptionnellement favorables aussi...

Ces explications sont plausibles et même probables, elles se lient entre elles, en somme elles rendent compte de la manière dont les faits se sont passés. Cela suffit à beaucoup d'esprits, même distingués : la règle générale est même que plus on est savant dans le sens que le XIX[e] siècle attachait à ce mot, plus on se contente du *comment* de ces faits sans en chercher le *pourquoi*. L'attitude qui résulte de cet état d'esprit n'est plus la raillerie agressive des Encyclopédistes. C'est ordinairement une calme supériorité ; chez beaucoup c'est l'indifférence ou le dilettantisme.

Que l'on subisse l'influence de la critique négative ou de l'explication positiviste, si l'on revient à Newman, homme d'église, et protestant converti, sans se douter de l'existence de Newman philosophe, on le regardera de haut. L'*Apologia*, sauf quelques passages prophétiques difficiles à voir quand on n'est pas averti, semble être d'un homme pour qui les difficultés modernes n'existent pas. Toute l'évolution qui y est racontée se fait à l'intérieur du christianisme. Newman part non seulement de l'existence de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ, mais même de la divinité de l'Église et du caractère providentiel de ses notes : ce qu'il cherche et le seul point sur lequel portent ses doutes, c'est si le courant surnaturel chrétien passe dans une seule Église ou dans toutes les branches sorties de l'Église primitive. Sa méthode est purement la méthode théologique, tantôt l'appel à la tradition, tantôt l'analyse de la note d'unité. Il apparaît savant historien, mais bien plutôt controversiste que philosophe. Quand on se débat avec les difficultés accumulées de la philosophie moderne,

l'exégèse et l'histoire critique des dogmes, on trouve peu d'aide aux arguments d'un homme dominé exclusivement par des principes supposant la révélation. Peu à peu on s'étonne qu'il ait pu vivre vingt-cinq ans dans une université, en gouverner une autre pendant sept années, sans que la vague de l'esprit moderne l'ait touché; le pathétique de son histoire intellectuelle et religieuse souffre de cette constatation; l'homme dont le souvenir et l'exemple avaient été un secours moral si puissant, devient indistinct dans le passé qu'on laisse à jamais derrière soi.

Newman n'est pas la victime uniquement de l'importance exagérée donnée au mouvement religieux d'Oxford. Une particularité de ses écrits explique comment l'*Apologia* qui devrait être l'histoire de son esprit n'est que l'histoire de ses opinions religieuses. Par un effet sans doute de son incroyable souplesse intellectuelle Newman apparaît différent de lui-même dans chacune des parties de son œuvre. Sauf le style qui se reconnaît dans les moindres pages — en dehors de sa correspondance — il ne garde rien de lui-même que ce qui va directement au sujet qu'il traite. Ses lettres même ont une physionomie toute différente de l'essai d'autobiographie qu'on y a joint, et celui-ci ne ressemble en rien à l'*Apologia*.

Dans ses travaux théologiques et historiques, dans ses sermons surtout, il a un tel oubli de soi, un si absorbant souci d'instruire, une puissance shakespearienne si grande de se projeter tout entier au dehors, qu'à la réserve d'une ampleur gracieuse et d'une clarté douce qui enveloppent toutes ses paroles, on croirait changer d'auteur chaque fois qu'on change de volume. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure

que l'*Apologia* devant être l'histoire et l'explication de sa conversion, il ait omis aussi complètement que s'ils n'eussent pas existé plusieurs points qui l'occupèrent cependant toute sa vie et ceux peut-être où son génie apparaît le plus libre et le plus ailé. L'*Apologia* ne contient aucun renseignement sur la composition des *Sermons d'Université*, et à part quelques rapprochements fortuits, pas une page n'y pourrait faire soupçonner que l'auteur préparât à ce moment même la *Grammaire de l'Assentiment*. On comprend dès lors que, à moins de circonstances heureuses qui conduisent à faire une étude plus approfondie de l'œuvre de Newman, on n'imagine guère devoir y trouver les éléments essentiels d'une solution aux difficultés modernes. Cette solution s'y trouve cependant. Quiconque comparera les idées dominantes dans les six derniers *Sermons d'Université*, l'*Essai sur le Développement* et la *Grammaire de l'Assentiment* avec les tendances générales de la philosophie, de l'histoire et de la psychologie modernes, sera frappé de voir à quel point le progrès du dogme catholique et de la psychologie religieuse peut concorder avec celui de l'esprit humain.

On ne peut aborder utilement ces livres que si l'on a dépassé la phase positiviste. Ils sont faits pour les esprits désireux d'autre chose que de la sommaire et banale explication des phénomènes. Il faut, pour en tirer parti, au moins le scepticisme scientifique de M. Poincaré, ou le sentiment du mystère universel de M. Balfour, ou simplement le bon sens de Huxley, en tout cas une certaine inquiétude de ce qui fait le dessous des phénomènes et non une certitude sereine que l'univers n'a qu'une seule face et que nous la

voyons tout entière. Il ne faudrait pas croire un seul instant que Newman étant catholique fait des *concessions* à la philosophie moderne, qu'il s'avance un peu vers elle pour l'attirer plus sûrement à son tour. Je montrerai plus tard que Newman ignorait presque tout de la philosophie contemporaine, qu'il se croyait et paraissait souvent être dogmatique et étroit, et que c'est à son insu, sans aucun calcul, qu'il résumait toutes les tendances de la pensée d'aujourd'hui. Son cas est unique et extraordinaire : jamais génie n'a moins dépendu de son milieu ni mieux démontré l'insuffisance des théories littéraires de Taine. L'incroyant qui viendrait donc à lui avec la méfiance d'un homme averti craignant d'être dupe d'un faux libéralisme, courrait grand risque d'avoir l'air fort sot. Newman est au plus profond de la pensée la plus moderne et il faut faire un effort d'humilité, se persuader qu'on est rationaliste, retardataire, empêtré de formules et aveuglé d'œillères, quand on veut sincèrement le suivre. On le sent, du reste, soi-même, assez tôt, quand on ouvre les *Sermons d'Université* sur la théorie de la Croyance ou les chapitres de la *Grammaire* sur la Logique Spontanée et le Sens Illatif. On sent que cet homme lit couramment dans le livre de l'âme où nous n'apercevons que des lambeaux de phrases à la faveur d'éclairs rapides. Je ne veux montrer ici que les similitudes frappantes de la pensée de Newman avec les doctrines contemporaines, premièrement sur la valeur logique des concepts, deuxièmement sur le mode de leur acquisition.

Dans l'*Essai sur le Développement*, dans un sermon de 1843 qui résume toutes les idées maîtresses

de ce grand traité, dans diverses parties de la *Grammaire de l'Assentiment*, Newman a dit ce qu'il pensait de la relation du dogme avec la vérité divine qu'il enferme. Il ne cherche pas loin l'expression de sa pensée. *Vidimus in ænigmate,* nous répète-t-il, nous vivons *in umbris et imaginibus*. Le dogme est une faible image, colorée par nos yeux, de réalités infinies et que Dieu seul embrasse dans leur intégrité. Ce que nous disons de la Trinité, du rapport des personnes divines entre elles, de l'union des deux natures en Jésus-Christ, est infiniment imparfait au regard de ce qui est. Cela tient à l'infirmité de notre condition de créatures, à l'impuissance de notre esprit à concevoir, de notre langue à traduire autre chose que ce que nous voyons dans la perspective humaine. Ce manque de proportion entre la vérité éternelle et son symbole explique que ce symbole subisse de fréquents changements. A mesure que l'homme se rend mieux compte de l'idée il en modifie la formule : toute la philosophie de l'histoire le prouve. Le présent a été l'idéal d'hier, c'est-à-dire la conception d'une formule supérieure à laquelle on croyait sans pouvoir la décrire que vaguement.

Le progrès constant de l'expression se trouve être la loi quand il s'agit de religion, comme lorsqu'il est question de science ou de sociologie. Il y a un progrès évident de la Genèse à Isaïe dans la manière de concevoir la divinité, et la doctrine de Jésus est bien supérieure à celle des Prophètes. Mais même dans les Évangiles on trouve des traces de préoccupations transitoires; une sorte de gaîne qui est la marque du temps. L'Homme-Dieu parlait aux hommes en langage d'homme, le seul qu'ils pussent entendre, et son

langage à une époque différente eût nécessairement été autre. Il ne faut donc pas s'étonner que la doctrine de Jésus ait été constamment adaptée aux conceptions des générations qui sont venues plus tard sans qu'aucune ait jamais épuisé son sens profond.

On voit du premier coup la parenté de ces idées avec celles de Hégel et de tous les penseurs qui ont appliqué la philosophie à l'histoire. On voit aussi comment elles devaient amener le passage de Newman au catholicisme. La grande objection protestante est que le catholicisme est différent du christianisme primitif et que sans doute il est vicié. Newman se montrait à lui-même que toute doctrine vivante est de son essence adaptable à toutes sortes de circonstances et à toutes sortes de langues, que par suite il est éminemment raisonnable que le christianisme ait vérifié cette loi, et que reprocher à l'Église du XIXe siècle la conduite d'un pape du XVIe à l'égard de Galilée, ou se scandaliser des différences d'organisation et de rite qu'elle présente avec la communauté décrite aux *Actes des Apôtres,* c'est ne rien comprendre à la loi fondamentale de l'histoire.

Nous tirons une autre conclusion que Newman ne paraît pas avoir exprimée jamais : c'est que le monde n'étant pas près de sa fin et la pensée de l'humanité étant plus active que jamais, la forme de christianisme que nous avons sous les yeux n'est pas finale. Que sera-t-elle dans dix ou vingt mille ans, nous n'en savons rien, mais elle sera certainement autre que celle d'aujourd'hui sans que, dans son fond, elle ait varié, sans que la religion qu'elle fait sentir à l'âme soit autre, sans qu'elle soit d'un atome plus ou moins « chrétienne ».

Il faut avouer qu'à première vue, une sorte d'incertitude accompagne inévitablement cette idée de la mutabilité des aspects de la vérité. L'ancienne théologie avait une apparence autrement solide. L'histoire ne la préoccupait pas. Elle exposait une doctrine dont les origines importaient moins que la teneur et elle l'imposait d'autorité. Les traités apologétiques portaient le nom de « Démonstration chrétienne » et, en vérité, les innombrables auteurs qui les refaisaient, les uns après les autres, avec une rigueur croissante, prétendaient bien *démontrer* la divinité du christianisme. Au fond ils croyaient qu'à moins de dispositions intellectuelles perverses ou anormales le miracle et la prophétie ne laissaient pas de place au doute. Le rôle de la grâce dans l'acte de foi se réduisait à écarter ces dispositions fâcheuses. En somme, il y avait dans leur idée de la foi, comme dans celle qu'ils se faisaient de la doctrine elle-même, un élément intellectuel prépondérant.

Pour Newman l'adhésion du croyant est libre. La foi est une certitude non métaphysique mais morale pour laquelle il faut des sacrifices. Ces sacrifices sont de deux sortes : les uns intellectuels, les autres affectifs. Newman renonce d'avance à amener à la religion un esprit en garde contre certains postulats indispensables. La croyance en Dieu, à l'immortalité de l'âme, au libre arbitre, à l'existence du péché et de la vertu, à la possibilité d'une révélation et d'un médiateur entre Dieu et l'homme, est une base première qu'il ne se charge pas de poser dans une intelligence récalcitrante. Même ces postulats acceptés, il ne pense pas que la foi suive infailliblement. Il dit à plusieurs reprises que la foi est un

« état moral » (*an ethical state*), c'est-à-dire auquel concourent des influences autres que celles communément appelées intellectuelles. On les résumerait toutes dans un certain désir de croire dont la genèse est difficile à voir et dont l'analyse est compliquée. Les circonstances d'état moral et physique, le sérieux habituel des pensées, l'éloignement de la dissipation et des folies, la maladie et la santé, la souffrance ennoblissante, l'âge, le lieu, les influences ataviques de toutes sortes y entrent pour une très grande part et le rôle de la grâce est surtout considérable dans cette disposition générale de la scène. Les mêmes arguments qui ne toucheraient aucunement dans un état moral donné paraîtront irrésistibles dans un autre : c'est une vérité d'expérience, un fait que tout homme a vérifié en lui-même bien des fois.

Dira-t-on que ces sacrifices d'intelligence et de volonté ôtent à la foi toute valeur rationnelle? On pourrait peut-être le dire si l'élément affectif n'entrait en jeu que dans l'acquisition de la vérité religieuse. Mais la philosophie la plus en faveur aujourd'hui, celle de M. Bergson, et, en Amérique, de M. William James, est d'accord avec l'analyse intuitive de la *Grammaire de l'Assentiment* pour faire de toute idée qui n'est pas une simple formule l'aboutissement d'une opération de l'âme toute entière et non pas uniquement ce qu'on appelait une opération intellectuelle. Le raisonnement se fait par des sortes de soulèvements que la conscience constate mais dont les préliminaires et la formation lui échappent : tout tend à prouver que dans les opérations complexes dont le cerveau est le siège, le cerveau tout entier est intéressé et qu'isoler les facultés les

unes des autres est un reste de scolastique. Newman a vu cela mieux que personne, mais plusieurs catholiques en ont aussi été frappés. M. Ollé-Laprune, avant M. Blondel, avait compris l'utilité apologétique d'une théorie qui fait du raisonnement une opération indescriptible et incommunicable. Elle autorise le croyant à récuser l'adversaire de sa foi tant que celui-ci n'a pas éprouvé les chocs psychologiques de toute nature qui l'ont conduit à croire. Il ne suffit pas, en effet, de se faire exposer une doctrine pour être à même de la juger et de la discuter. Si l'on veut être juste envers elle, il faut la voir dans l'atmosphère où elle a pris naissance et, cette atmosphère n'étant jamais exclusivement intellectuelle, on ne s'en rend pas compte à moins de sympathie, c'est-à-dire d'une expérience personnelle et sensible.

Si donc, dans la doctrine newmanienne, l'exposition du christianisme semble perdre de sa précision, en revanche, son acquisition et sa défense deviennent moins rationalistes et plus faciles : la philosophie de l'action vient au secours de la philosophie de l'histoire et refait du christianisme éminemment une doctrine vivante au lieu d'un système.

A mesure qu'on étudiera la *Grammaire* et les *Sermons*, on verra que Newman avait devancé de quarante ou cinquante ans les efforts que nous voyons faire pour desserrer les liens où le catholicisme semblait enfermé et lui rendre une liberté telle que son adaptation se fait comme d'elle-même. Il est surprenant que seuls quelques catholiques aient vu ce que ses écrits renfermaient de pensées fécondes et utilisables par tous leurs aspects. Il est plus surprenant encore que les philosophes de

profession qui sont venus lentement aux idées qui lui étaient familières ne citent jamais son nom et qu'il ait fallu l'admiration universelle excitée par son style pour ramener l'attention sur une philosophie qui était une révolution, non seulement au point de vue religieux, mais même au point de vue purement psychologique de la genèse de l'idée.

Si l'on peut s'étonner que Newman ait été totalement inconnu du grand nombre dans ce qui fait son originalité, il ne peut que paraître raisonnable et naturel que ceux qui le connaissent et l'apprécient soient véritablement ses disciples. Son influence s'étend trop loin pour qu'on en sorte sans y perdre. On la retrouvera à chaque instant, dans les écrivains que nous devons étudier, et leurs caractéristiques générales que nous allons énumérer brièvement se rattachent évidemment aux siennes. Il est et restera longtemps le maître du chœur pour tous ceux qui ont confiance dans la vitalité du catholicisme.

Le premier caractère commun des disciples de Newman dans l'Angleterre contemporaine, c'est une très grande loyauté accompagnée d'une très grande sérénité. Ce caractère se trouve déjà dans Wiseman qui avait tous les traits de la famille. Ni le P. Tyrrell, ni le Dr Barry, ni M. Ward, ni M. Lilly ne paraissent redouter quoi que ce soit de l'avenir. Ils ont confiance que la science ne peut être qu'en conflit apparent avec la foi, et confiance aussi que les tendances générales dans l'Église et dans les congrégations romaines aideront, au lieu de l'entraver, la marche de l'une vers l'autre. Aussi, sauf dans quelques écrits de jeunesse du P. Tyrrell que nous avons discutés il y a quatre ans et que nous ne

discuterions plus, aujourd'hui que sa pensée a pris pleine possession d'elle-même, ils acceptent toutes les conclusions des sciences, de la philosophie, de l'histoire et de l'exégèse. Ils n'ont pas la détestable méthode qui consiste à mettre deux savants en contradiction sur un détail — le P. de Hummelauer et M. Loisy, ou le P. Lagrange sur la date du Deutéronome, par exemple, pour conclure que l'incertitude règne sur un fait important comme la composition documentaire de l'Hexateuque, à propos duquel l'accord est complet. D'autre part l'assurance qu'ils ont que Rome est favorable à toute étude entreprise dans un esprit catholique, le mélange de docilité à ce qui est l'ordre et d'indépendance dans ce qui est le permis, habituel aux Anglais, font qu'ils disent leur pensée toute entière sans dissimulation. Quand elle paraît subtile, c'est que la subtilité est inévitable dans des questions où seuls des esprits incultes ou mal renseignés sur la valeur exacte des termes peuvent demander ce qu'ils appellent un oui ou un non catégoriques.

Ils se rendent bien mieux compte que Newman lui-même des conditions auxquelles le progrès scientifique met le progrès du christianisme. Newman était savant historien et philosophe de génie. En dehors de l'histoire son érudition ne dépassait pas la moyenne de son temps. Sa théorie de l'inspiration restreinte en ce qui concerne les *obiter dicta* nous paraît aujourd'hui d'une étroitesse inconciliable avec son génie. Il ne paraît pas avoir jamais été initié à l'histoire des religions, ni à la critique du Nouveau Testament. Les postulats qu'il exige pouvaient certainement être pris plus près du théisme et assez

loin du catholicisme pour n'avoir pas l'air de conditions inacceptables. Enfin toute la dernière partie de la *Grammaire de l'Assentiment* ne dépasse pas l'apologétique de Lacordaire. Ses disciples sont au contraire à l'avant-garde de la science : la critique historique du P. Tyrrell et du Dr Barry, la philosophie et la théologie naturelle de M. Lilly, la synthèse évolutionniste de M. Ward, accueillent tout ce qui semblerait plausible à ces écrivains même s'ils n'étaient pas catholiques. Ils ont mis leur foi en contact avec tout le détail de la science et non plus seulement avec les conclusions que le génie de Newman devinait mais dont il ne connaissait pas les prémisses. Ils paraissent donc plus modernes, mieux informés, plus à même de comprendre dans le détail des difficultés que Newman ne résolvait que par sa thèse fondamentale, plus capables aussi de concessions légitimes.

Deuxièmement, ils ont développé les théories de Newman et en ont tiré des applications immédiates précises. On verra ces applications par la suite, mais on peut les esquisser sommairement.

Il y a dans la *Grammaire de l'Assentiment* une distinction très profonde entre ce que Newman appelle le *réel* et le *notionnel*, c'est-à-dire ce qui vient à la conscience par l'intermédiaire des sens et ce qui l'atteint par le raisonnement. C'est à peu près la même que celle qu'il met entre la logique formelle et la logique spontanée. Il préfère ce qui est senti à ce qui est seulement connu, ce qui envahit l'âme à ce qu'on y fait entrer mécaniquement par le raisonnement. Ses disciples ont la même méfiance des formules. Ils mettent la dévotion au-dessus de la théologie, la

vie chrétienne au-dessus des définitions dogmatiques. Ils s'efforcent de rendre au mot de foi un sens qu'il semble perdre. L'habitude, surtout parmi les personnes qui ont étudié la théologie, de dire ou d'entendre dire fréquemment : ceci est de foi, ceci n'est pas de foi, fait qu'on le joint dans son esprit à une adhésion à des propositions dogmatiques exprimées souvent en langage abstrait et qui n'ont point d'effet immédiat sur les sentiments de l'âme. En réalité la foi est moins une croyance et surtout un exposé de croyances, qu'une vie. Quand nous disons la « vie de la foi » nous avons en vue un ensemble d'actes moraux produits par l'amour de Dieu et l'imitation de Jésus-Christ, bien plus qu'une série d'intellections appuyées sur les décisions des conciles. Nous voyons par un admirable article du P. Tyrrell que les disciples de Newman. pas plus que lui, ne veulent rien enlever à l'importance des définitions dogmatiques et des commentaires des théologiens, mais ils pensent que l'esprit est sans cesse sollicité en sens contraires par le réel et le notionnel, par le sentiment et par le système et qu'il faut constamment veiller à ce que l'équilibre ne soit pas rompu. On ne peut guère nier que le goût de spéculation ait été prédominant depuis le moyen âge et qu'il faille rappeler avec quelque instance que l'Évangile est sans doute moins complet que le *Manuel* de Denziger, mais que pourtant une vie autrement intense se dégage de ses pages.

Une conséquence de la même vue est que le dogme, en ce qu'il a de plus actif et efficace, est à l'état latent dans toute la communauté chrétienne et que la notion d'infaillibilité, pas plus que celle d'inspira-

tion, ne doit être resserrée. Les mêmes contingences qui paraissent dans les Livres Saints, paraissent aussi dans les définitions des conciles et des Papes. Ces définitions sont analogiques, c'est-à-dire faites, comme tout ce qui passe dans le langage, *pro hic et nunc*. Les voir indépendamment des circonstances qui les ont produites, c'est inévitablement les voir dans un faux jour.

Il ne faut pas oublier non plus que l'*Ecclesia discens* joue son rôle à côté de l'*Ecclesia docens*, et travaille comme elle à prendre davantage conscience de l'idée chrétienne dont elle vit. C'est parmi les simples fidèles, humbles aussi bien que savants, que se prépare dans le contact incessant du christianisme avec les idées contemporaines où il baigne, tout le progrès religieux. Les formules de l'Église enseignante ne font jamais que constater ce progrès et c'est une erreur funeste de concevoir l'Église comme formée de deux parties, l'une qui mène, l'autre qui suit, sans que celle-ci ait la moindre influence sur la première. Newman dit dans sa *Grammaire* que l'apologétique ne peut avoir de vertu que si elle est « modestement personnelle ». Ses disciples croient qu'un individualisme raisonnable est nécessaire à la vie chrétienne et indispensable à l'adaptation continue de la doctrine catholique. Dans un très grand nombre de cas, le chrétien ne peut recourir au jugement de Rome, ou même Rome n'est pas en mesure de juger — la question n'étant pas mûre — ou les décisions rendues ne paraissent plus applicables aux circonstances actuelles : il faut que l'individu ait assez d'indépendance pour ne pas laisser en suspens son jugement, s'il doit perdre à cette incertitude. Dans une période

de crise cet individualisme doit être plus prudent et défiant de soi que dans un temps plus calme, mais c'est aussi dans les périodes de crise qu'il faut se garder d'exagérer la raideur inévitable des formules et d'y renvoyer sèchement au moment où elles rebutent.

On dira qu'on est d'accord là-dessus. Sans doute et il est probable que tout le monde convenait aussi des idées de Newman. On convient souvent d'idées dont on ne voit pas le sens profond. Le progrès se fait par l'expression vraie d'idées dont tout le monde convient mais dont personne ne s'avisait et que souvent, au contraire, on semblait oublier. Le premier qui les revoit ou les voit en est plus frappé que tous ceux à qui il les indique ensuite, et à mesure que la nouveauté fait son chemin elle paraît moins nouvelle et l'on s'étonne qu'elle ait jamais étonné. Beaucoup des idées exposées dans ce livre paraîtront banales. C'est un très grand gain et cela prouve surtout que ces idées étaient fécondes. Mais il serait injuste d'oublier qu'elles ont été pressenties par Wiseman, vues dans une lumière éclatante par Newman, et mises en valeur par les disciples de ce dernier, plus tôt que partout ailleurs et dans un esprit admirable de loyale soumission à l'Église. Mettre ces hommes à part dans le mouvement universel de progrès qui se dessine dans l'Église catholique, et surtout les distinguer du mouvement tout local appelé Ritualisme dans lequel ils couraient risque d'être absurdement confondus est une stricte justice. Leurs théories religieuses amèneront lentement et sûrement un renouveau de christianisme auquel rien dans le passé n'est comparable et la postérité ne peut les oublier. L'attraction

vers Newman manifestée par plusieurs traductions de ses écrits en cours de publication en est un symptôme certain. Mais il faudrait que, dès maintenant, on estimât à sa juste valeur le petit groupe des newmaniens anglais.

Le volume que nous offrons au public est une tentative pour montrer dans ces quelques hommes des types déjà accomplis du catholicisme éclairé mais sans alliage auquel des milliers d'intelligences aspirent aujourd'hui sans pouvoir encore se le définir à elles-mêmes.

Trélon, Pâques 1905.

CHAPITRE PREMIER

LE PRÉCURSEUR

LE CARDINAL WISEMAN

La vie [1] du cardinal Wiseman était attendue depuis plus de trente ans. Un délai si long n'est pas commun dans ce siècle, où le goût de l'actualité est devenu une manie absurde, où la biographie d'un homme est toute prête dans certains tiroirs avant même qu'il ne soit mort et où cette biographie, à peine parue, est saisie par une critique avide, dépecée et livrée en pâture à la curiosité hâtive des chercheurs de jugements tout faits. La vie du cardinal Manning, écrite ainsi par Purcell avec une précipitation déplorable, au milieu de la plus riche provision de documents qu'un historien ait jamais trouvée réunie, ne peut nous faire regretter que Wiseman ait attendu si longtemps un biographe digne de lui.

Sitôt la mort de Wiseman, en 1865, son successeur avait rassemblé une masse considérable de détails

1. *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, by Wilfrid Ward (Longmans). Une traduction de cet ouvrage par M. Cardon a paru en 1900 (Paris, Lecoffre).

biographiques, mais on n'y toucha plus avant qu'un jésuite, le P. Morris, ancien chanoine de Westminster qui avait vécu dans l'intimité du cardinal Wiseman, entreprît, vers 1890, de les mettre en œuvre. Le P. Morris mourut en 1893 laissant son œuvre inachevée. Les fragments de ce premier travail que M. Ward a introduits dans son livre feraient regretter vivement que la mort ait surpris leur auteur, si le livre de M. Ward pouvait faire regretter quelque chose. Personne, en effet, ne pouvait mieux que ce dernier écrivain, conduire à bonne fin une œuvre où il fallait à un degré peu ordinaire le talent, l'autorité et la bonne foi.

M. Ward est le fils d'un des convertis les plus remarquables de 1845. Il a écrit sur la vie de son père et sur la renaissance du catholicisme en Angleterre deux livres intéressants, pleins de faits et plus clairs que la plupart des ouvrages déjà nombreux se rapportant à cette période. C'est aussi un essayiste très au courant de la marche des opinions scientifiques en Europe et partisan résolu du progrès[1]. Avec cela, très connu, allié à la noblesse catholique la plus distinguée d'Angleterre, aucune source d'information ne lui était inaccessible. On pouvait donc s'attendre à ce que la vie de Wiseman consolât de la déplorable biographie de son successeur.

Cette attente a été satisfaite. Le livre de M. Ward est un peu long pour des lecteurs français, et même en Angleterre, ces volumes solides et râblés ont fait peur[2], mais d'un bout à l'autre, quelle richesse de

1. Voy. page 267 le chapitre intitulé : *Évolution et Théologie*.
2. L'auteur a cru devoir démontrer dans le *Spectator* qu'ils ne représentent à eux deux que 8 ou 900 pages in-8°.

détails sans superfluité ni confusion, quelle sincérité d'exposition et de jugement, et quelle modestie de ton! Ce n'est pas que la personnalité de l'auteur ne se retrouve à chaque instant. Il écrit trop bien, il a un sentiment trop délicat de l'*humour*, surtout ses idées philosophiques sont trop hautes et compréhensives pour qu'on ne prenne pas intérêt au narrateur en même temps qu'au héros. Il ne pouvait s'abstraire des pensées qu'il développe dans l'Épilogue de son livre et qu'il a souvent exposées dans les revues. L'apologétique le préoccupe et il regarde le temps présent avec l'attention d'un chrétien très convaincu, mais très persuadé aussi que les conditions de la défense de la foi ont changé et qu'une sympathie universelle pour toutes les formes de l'activité humaine est une nécessité pour le catholique désireux de leur donner l'empreinte de ses propres croyances. Il était impossible que ces pensées ne se fissent pas jour dans l'histoire surtout d'un homme tel que Wiseman. En effet, la gloire de ce dernier aura été précisément l'intelligence de son temps et l'initiation de ses compatriotes aux grands changements d'idées qui ont marqué la première moitié de ce siècle et aux formes nouvelles d'action religieuse qui en ont été la conséquence. On ne lira pas le livre de M. Ward sans lui savoir gré de son scrupule d'exactitude dans la recherche, de sa sympathie large pour son héros et des principes lumineux qui font sa philosophie de l'histoire. J'ajouterai que lorsqu'on est français, on lui est reconnaissant d'être presque toujours clair. Son livre, entre autres avantages, présente celui d'exposer parallèlement l'histoire de l'Anglicanisme avec celle du Catholicisme. Ce qui nous est familier

dans l'un éclaire ce qui l'est moins dans l'autre et ceux qui lisent des anglicans, même Newman, savent combien cette lecture est difficile et combien les phrases, en apparence les plus limpides, se déroulent parfois sur un fond obscur d'allusions, de souvenirs et d'habitudes de langage insaisissables. C'est la même impression qu'on éprouve à parcourir sans guide les collèges d'Oxford. Le livre de M. Ward serait ce guide dont un mot ou un geste suffisent parfois à expliquer toute une époque.

Venons à Wiseman.

Je ne crois pas qu'il ait jamais été apprécié en France à sa valeur réelle. On ne le connaît guère que par *Fabiola* et l'accent de ce récit ne laisse deviner que le côté imaginatif et mystique chez un homme dont la piété était sans doute profonde et tendre, mais dont on ignorerait presque tout, si on se le figurait comme une sorte de La Bouillerie plus archéologue. La réputation de Manning aussi a contribué à rejeter dans l'ombre son prédécesseur. On s'est accoutumé à dater le renouveau d'influence du catholicisme en Angleterre de la propagande pour la tempérance et de la grève des Docks et les retards que la publication d'une vie de Wiseman a subis, ont laissé trop longtemps cette idée prendre racine à l'étranger. La vérité est que Wiseman a été un grand homme, s'il faut donner ce nom à celui dont le cœur n'a connu ni méchanceté, ni bassesse, et dont l'esprit s'est trouvé à l'aise devant les nécessités d'une époque de transition fertile en choses nouvelles.

Wiseman a été l'un des premiers catholiques à comprendre les aspirations modernes; il a été le premier et assez longtemps le seul à les faire com-

prendre à son pays; surtout il a eu le courage d'en faire la base d'une politique religieuse nouvelle qu'il a fait prévaloir enfin contre une opposition presque universelle. Il me semble que cet isolement au début et ce succès final sont caractéristiques d'un homme d'une rare puissance.

Assurément les circonstances l'ont servi : c'est une remarque qu'il faut faire à chaque instant en lisant sa vie : toutes les grandes dates de son existence ont été comme arrangées par la Providence, de manière que ses rares facultés trouvassent un emploi, et on peut se demander avec inquiétude ce qui serait advenu par exemple, si au lieu de terminer ses études classiques précisément l'année où le collège anglais à Rome se rouvrait, il les avait terminées un an plus tôt. Mais cela peut sans doute se dire de tous ceux qui ont joué un rôle considérable dans l'histoire : les grands hommes sont ceux qui n'ont pas été inférieurs aux circonstances devant lesquelles le hasard les a placés.

Wiseman naquit à Séville en 1802. Sa famille, irlandaise d'origine, y était établie depuis deux générations, avec beaucoup d'autres familles de commerçants anglais, mais, pas plus alors qu'aujourd'hui, les colonies anglaises même noyées en apparence dans un milieu étranger ne se laissaient absorber et Wiseman reçut intact le tempérament celtique avec sa spontanéité, sa mobilité et ses contrastes. Il n'avait d'ailleurs que trois ans quand son père mourut et Mrs Wiseman l'emmena presque aussitôt avec ses deux autres enfants à Waterford, berceau de la famille. Le jeune Wiseman demeura en Irlande jusqu'à sa dixième année. On le conduisit alors à Ushaw,

l'un des deux collèges où les épaves de Douai avaient pu se réunir après la Révolution française. Le jeune homme n'y fut pas heureux. Bien que Lingard en fût vice-président, les études y étaient faibles et la direction n'avait gardé de Douai qu'une tradition singulièrement déplaisante à l'esprit anglais, d'austérité un peu étroite. Wiseman tint le premier rang dans sa classe, mais à part un de ses professeurs, le Dr Newsham, et Lingard, il n'eut point d'amis et son caractère ne se révéla pas. Les traditions de ce temps le représentent gêné de sa grande taille, silencieux, inhabile à tout sport et attentif uniquement à ses livres. Un seul détail de cette enfance si différente de sa jeunesse et de sa maturité avait pu en faire présager quelque chose : Wiseman avait dès lors le goût des antiquités romaines et écrivit avec un condisciple un récit dont le héros n'était autre que Fabius, père de Fabiola. Mais en somme, pour Wiseman comme pour tous ceux dont l'enfance s'est écoulée dans un milieu défavorable à leur tempérament moral, l'influence de ces premières années fut surtout négative, il garda d'Ushaw une aversion pour la compression systématique et cette aversion contribua à fortifier son goût pour le libre jeu des activités et sa sympathie pour toute forme d'action qui ne lui apparaissait pas d'abord mauvaise.

L'année 1818 fut sans doute pour Wiseman l'année climatérique. Le cardinal Consalvi vint en Angleterre ; il y fut reçu avec une bienveillance inattendue et emporta de cette visite un désir de rétablir entre l'Angleterre et Rome des relations régulières. A son retour, il obtint que le *Collegio Inglese*, le *Venerabile*, comme on l'appelait justement, se rouvrît.

Wiseman fut désigné avec cinq autres pour commencer la chaîne d'une tradition nouvelle. Ils s'embarquèrent à Liverpool le 2 octobre et arrivèrent à Livourne en décembre après deux mois et demi d'une navigation étrangement accidentée. Quelques jours plus tard Wiseman était présenté au pape Pie VII et commençait la vie qu'il devait mener, presque sans interruption, pendant vingt-deux ans. Cette partie de sa carrière a trop d'importance dans l'histoire de son développement pour que nous ne nous y arrêtions pas quelque temps.

A peine arrivé à Rome, il se fit en lui un changement radical. Il eut la sensation, qu'il ne devait jamais perdre, d'aborder dans une patrie nouvelle qu'il attendait sans la connaître, son âme s'ouvrit et il entra aussitôt dans l'intimité de la ville aux mille voix et aux mille visages divers. Qu'il l'aima comme un artiste et un chrétien, il suffit de se rappeler Fabiola pour le sentir. Elle lui donna en échange une sensation qu'il n'avait pas encore connue, la sensation de vivre.

Un débordement de vie l'entourait d'ailleurs de toutes parts. Après tant de ruines et une solitude qui avait paru devoir être éternelle, Rome renaissait d'elle-même. Le vieillard recommençait, comme dit Newman, à dire la messe sur le tombeau des SS. Apôtres et avec lui, de tous les points de l'Europe redevenue calme, on avait vu revenir des hommes de génie. Les rénovateurs, on pourrait dire les créateurs de l'histoire, Nieburh, Bunsen, Brandis trouvaient dans Mai, Canova, Fea et Cancellieri des hommes d'une érudition immense et d'une largeur d'esprit qui ne s'effrayait pas de leurs hardiesses. Overbeck était là aussi, incarnant le triomphe de la religion

dans l'art. Autour d'eux, les collèges se repeuplaient d'hommes avides d'influence intellectuelle et Zamboni les réunissait en une Académie où l'on travaillait dès lors à réconcilier la science et la foi.

Ce fut le bonheur de Wiseman que d'entrer en communication directe avec ce foyer d'activité scientifique et artistique. Les élèves du collège anglais n'étaient point prisonniers dans leur maison : ils sortaient chaque après-midi quelques heures et une fois par semaine toute la journée. Les bibliothèques et les musées leur étaient ouverts et ils faisaient peu à peu connaissance avec les innombrables églises et les monuments antiques. Rome était déjà la vraie Cosmopolis. Wiseman, qui avait le don des langues, trouva mille occasions de les apprendre. En quelques années, il sut à fond, non seulement l'italien qui lui devint une seconde langue maternelle et dont il continua toujours à se servir même en Angleterre avec ceux de son entourage qui le parlaient, mais le français, l'allemand, l'espagnol, l'hébreu et le syriaque. Il y ajouta plus tard l'arabe et le persan.

Ses goûts ne le portaient pas vers la théologie scolastique. Il l'apprit cependant, avec l'extraordinaire facilité qui est sa caractéristique intellectuelle, et fut reçu docteur en théologie à vingt-deux ans, après une soutenance dont le journal du collège rapporte complaisamment les détails. Il est évident que le jeune homme était parvenu dès lors à cette célébrité scolaire quelquefois trompeuse, mais souvent plus bruyante et enivrante que la gloire. Trente-cinq prélats assistèrent à l'acte public, et parmi les auditeurs, on put voir un prêtre français qui n'était autre que l'abbé de Lamennais et un savant camal-

dule qui devait être plus tard le pape Grégoire XVI.

De ce jour Wiseman eut complète sa liberté d'études et il se donna tout entier à la philologie. Cette science n'était pas encore la sœur nouvelle de la philosophie qui devait grandir si vite et dont Renan devait exalter complaisamment l'élégance précise et la hautaine universalité, mais la critique historique et l'exégèse biblique n'allaient déjà plus sans elle, et à mesure que les résultats de ces sciences intéressaient le grand public, l'étude philologique des monuments du passé devenait, elle aussi, plus générale. C'est ici encore qu'il faut admirer la Providence qui semble avoir présidé aux destinées de Wiseman. S'il n'eût été que théologien, il est probable qu'en dépit de l'aisance avec laquelle il se jouait de toute science, il fût resté peu connu, en tout cas sans influence en dehors du cercle où il aurait donné un enseignement essentiellement ésotérique. Deux ans après son ordination, à peine âgé de vingt-cinq ans, Wiseman était connu de toute l'Europe savante, des érudits fameux lui écrivaient, les hommes les plus considérables ne venaient pas à Rome sans le voir. S'il n'était pas mûr pour le rôle qu'il devait remplir dans son pays, et s'il ne le soupçonnait même pas encore, il était du moins dans la position où les circonstances devaient nécessairement l'amener pour le lui faire jouer.

Wiseman a été l'enfant heureux d'une science jeune et fêtée. Ce n'est sans doute plus maintenant qu'un jeune homme, si bien doué qu'on le suppose, atteindrait à la célébrité par deux années d'études bibliques et un travail intitulé modestement *Horæ Syriacæ*. C'est pourtant ce qui arriva pour Wiseman

dès l'apparition de son premier ouvrage. Le livre fit grand bruit dans le monde savant. Il faut dire qu'il était presque définitif et révélait des facultés critiques de premier ordre. La partie la plus considérable de ce livre était une étude strictement philologique d'une version syriaque de l'Ancien Testament, à peu près identique à la Peschito, mais rédigée pour les Monophysites. Le reste était consacré à une discussion polémique du texte *Hoc est enim corpus meum*.

Tholuck, Scholz et Ackermann en Allemagne et l'évêque anglican Burgess écrivirent au jeune prêtre pour le féliciter et Bunsen chercha aussitôt à se lier avec lui. C'est à cet homme célèbre que Wiseman dut en partie les illustres amitiés qui lui vinrent par la suite. Il représentait à Rome le gouvernement prussien, mais, bien que protestant, il avait une vive sympathie pour le catholicisme éclairé dont il rencontrait journellement les champions et sa science unique de l'antiquité le mettait en relations avec les savants du monde entier. Wiseman connut chez lui Rio et par ce dernier, Lacordaire, Montalembert et Lamennais. C'est aussi Bunsen qui lui amena Gladstone, Newman et Froude, Macaulay et tant d'autres Anglais célèbres.

A Rome le succès ne fut pas moins grand; Léon XII voulut voir le jeune savant, il le nomma sur-le-champ professeur de syriaque et vice-recteur de son collège, il le chargea de donner un cours suivi de sermons à la colonie anglaise, et l'année suivante, quand le Dr Gradwell devint vicaire apostolique, il l'établit recteur en sa place et du même coup prélat romain : Wiseman avait vingt-six ans.

On se demande assez naturellement l'impression que cette fortune rapide dut faire sur un si jeune homme, et c'est peut-être le lieu de marquer, sans attendre plus longtemps, les traits les plus saillants de son caractère. Comme je l'ai dit, il était Irlandais de sang et de tempérament, bien que, comme la plupart des enfants d'Irlandais émigrés, il se considérât Anglais. La sensibilité dominait chez lui. Il n'était jamais ni frivole, ni déplaisant, mais suivant ses dispositions ou le milieu où il se trouvait, il pouvait être timide et froid ou d'une gaieté exubérante. Une infinité de détails montrent clairement que jusqu'à la fin de sa vie, il resta enfant. Ses alternatives de gaieté folle et de réserve craintive, ses découragements passagers mais profonds et sa confiance habituelle dans l'avenir, sa simplicité mêlée parfois d'une apparence de pompe dans les manières ou le style, sa sympathie universelle pour la vie, avec, une ou deux fois, des crises de scrupule, sont d'un enfant. Certains l'ont cru vaniteux et ambitieux. C'est un jugement cruel et injuste d'une nature fine et nuancée, difficile à saisir en dehors de l'intimité. Il fut heureux d'être cardinal, il parlait avec une simplicité amusante de sa facilité à maîtriser toute science, mais il n'a jamais connu cette manière satisfaite de se replier sur soi-même qui est le propre de la vanité. L'accent de ses lettres intimes ne permet pas le doute là-dessus. Il n'a jamais été la dupe de la vie, ni de la grandeur, parce que, comme les enfants, en même temps qu'il en jouissait, il la voyait extérieure à lui-même et en souriait secrètement. Il a mis de son cœur dans toutes les grandes affaires auxquelles il a été mêlé, mais on sent qu'il

s'est moqué du décor fastueux qu'elles tendaient autour de lui.

Au moment de sa vie où nous sommes arrivés, il traversa une période douloureuse. Le monde lui souriait de toutes parts : les milieux aristocratiques comme les cercles savants s'étaient ouverts devant lui ; il était à l'aise dans les salons cosmopolites où aucune langue ni aucun sujet ne lui était étranger, mais dans son collège il se trouvait seul et malheureux. Peut-être s'est-il trouvé trop jeune dans l'isolement où les dignités ecclésiastiques jettent trop souvent celui qui en est revêtu, et souffrait-il de ne rencontrer que le respect quand il souhaitait l'amitié. Il avait une autre source de troubles. Ses études bibliques l'avaient conduit sur un terrain dangereux, à une époque où les guides y étaient encore bien plus rares qu'aujourd'hui et sa piété vive et tendre lui rendait d'autant plus cruelles les tentations qui menaçaient sa foi. Une lettre écrite en 1848 montre assez que ces épreuves furent pour lui ce qu'elles ont pu être pour les esprits les plus subtils à se torturer et les âmes les plus délicates à souffrir. Il connut la sensation amère de la solitude morale, de la sympathie refusée, des longues insomnies, et la crainte, fréquente dans ces états, de la perte subite de la raison.

Cependant, cette période douloureuse lui fut une bonne préparation à la mission qu'il devait remplir plus tard auprès des Puseyistes et ces luttes lui en évitèrent d'autres. Comme Lacordaire, Ozanam et en général comme presque tous les purs intellectuels, sa tête seule souffrit. Le biographe anglais ne fait là-dessus aucun commentaire ; mais pour nous

autres Français qui cherchons volontiers dans une biographie avant tout le côté moral et élevant, nous savons quelle noblesse le doute intellectuel et surtout le doute religieux combattu et vaincu peut donner à une vie : le souvenir de ce baptême austère tient pour toujours un homme au-dessus de la vulgarité. Cette remarque n'est pas inutile au début de la carrière d'un homme que son tempérament et sa race tournaient à sentir plus vivement la jouissance de la vie et qui n'a pas plus songé à dissimuler cette tendance qu'à faire parade des troubles de son âme.

Après trois ans, Wiseman vainquit cette tentation comme l'ont vaincue tant d'autres chrétiens voués aux mêmes études, de haute lutte et en la méprisant. La foi ne s'impose pas d'elle-même. Il y a dans le christianisme assez de lumière pour ceux qui veulent croire et assez de ténèbres pour ceux qui ne veulent pas voir : une légère difficulté peut arrêter le plus grand esprit s'il veut s'hypnotiser devant elle : peut-il y avoir avec une philosophie plus faible, une expression de sécurité plus entière que dans les réflexions de Renan sur Amiel et son *Examen de Conscience Philosophique*? Wiseman se tourna vers la lumière. Les conférences qu'il fit quelques années plus tard sur les rapports de la science et de la religion révélée ne sont que le développement des deux arguments sur lesquels il avait définitivement assis sa foi. Le premier est celui que Newman devait reprendre plus tard sous le nom d'*argument accumulatif*. « La démonstration interne ou externe du christianisme, écrit Wiseman, se compose de nombreuses considérations tellement liées

et rivées l'une à l'autre qu'une attaque partielle sur un point retentit sur tout le reste; de telle sorte qu'on est moins recevable à supposer le christianisme faux à cause d'une objection insoluble qu'à s'avouer impuissant devant cette objection et à garder cependant sa foi. »

Le second argument consiste dans une expérience intérieure inaccessible à quiconque n'a pas fait l'épreuve des doctrines chrétiennes, mais décisive pour ceux qui en ont une fois connu l'effet. Cette démonstration suffit au chrétien qui trouve dans les vérités de la foi l'élément indispensable de son bonheur, la clef des secrets de son être et la solution de tous les problèmes moraux. Satisfait de ce témoignage de ce qu'il y a de plus élevé dans sa nature, il vivra peut-être assez pour voir la science défaire elle-même l'échafaudage dont il a pu s'effrayer.

C'est cette incertitude de la science incrédule que Wiseman s'efforce de montrer dans toute la suite de ses conférences. Il s'appuie principalement sur les deux sciences dont il a fait une étude plus approfondie : la géologie et la philologie, et prouve que trop souvent leurs généralisations ont été hâtives et que dans leurs progrès, elles ont découvert, plus d'une fois d'elles-mêmes, la caducité de systèmes édifiés au moment où il ne fallait encore que rassembler des faits [1].

Il m'a paru plus naturel de parler ici des *Conférences sur les rapports de la Science et de la Foi*, parce qu'elles se rapportent sans nul doute à l'ensemble de préoccupations et d'idées qui occupa Wi-

1. Il ne faut pas oublier que ces sciences nouvelles étaient presque à leurs débuts en 1835.

seman vers ce temps, mais elles sont en réalité postérieures de quatre ou cinq ans.

Leur succès fut encore plus considérable que celui des *Horæ Syriacæ*. Elles s'adressaient à un public moins spécial et Wiseman n'était plus un inconnu. Le salon du cardinal Weld, chez qui ces conférences furent prononcées dans l'hiver de 1835, fut assiégé par tout ce que Rome avait de savants et d'étrangers instruits et, quand elles furent imprimées. Wiseman reçut des lettres de félicitations non seulement d'amis comme Möhler, Klee, Mai et Döllinger, mais d'inconnus comme Silvestre de Sacy, Rémusat, A. W. Schlegel et bien d'autres. A Rome, on le considéra comme étant dès lors cardinal *in petto*.

Ce qu'on peut appeler la carrière scientifique du cardinal Wiseman se termina, à proprement parler, par cet éclatant succès. Plus tard, quand il fut rentré en Angleterre, il continua de s'intéresser au mouvement scientifique et à ses conséquences religieuses dans l'Europe entière et il ne cessa jamais complètement d'en parler *ex professo* devant des auditoires ou dans les Revues. Pourtant la vie d'action qui commença pour lui avec sa quarantième année ne devait plus lui laisser le calme et le loisir nécessaires à des spéculations purement scientifiques.

Cette vie nouvelle fut la conséquence inattendue d'études qui ne semblaient nullement la préparer. En écrivant ses conférences aussi bien que les *Horæ Syriacæ,* il est probable que Wiseman obéissait à un goût inné stimulé par le courant de la pensée contemporaine, mais il vivait dans un milieu trop cosmopolite pour ne pas se rendre compte de bonne heure que ses études personnelles le rattachaient à

un mouvement qu'on pouvait justement appeler une révolution. Ses relations avec Ozanam et Döllinger le convainquirent qu'il se préparait en Europe une réaction religieuse, évidente non seulement par une activité plus intense parmi les catholiques, mais par une sympathie profonde et large des penseurs même incroyants pour le christianisme et par le retour des aspirations des peuples à un idéal chrétien. Dès 1833, il écrivait à un ami le vif intérêt qu'il prenait aux efforts d'hommes comme Schlegel, Novalis, Manzoni, Lamennais et Lamartine, restaurateurs du principe chrétien comme centre de la pensée, du goût et du sentiment.

Cette vue plus large de la situation du catholicisme dans le monde eut pour conséquence une orientation différente de ses efforts et marque sans doute le commencement de sa maturité. Il sortit du champ un peu étroit de ses études personnelles et la formule de son action devint ce qu'elle resta jusqu'à la fin : montrer que l'Église catholique a satisfait dans tous les temps et satisfait encore actuellement par son développement régulier, les aspirations religieuses, morales, esthétiques, sociales et politiques de l'humanité.

Ce programme, à l'époque où Wiseman le vit clairement, était celui des catholiques progressistes de France, d'Allemagne et d'Italie, ceux qu'on appelait alors les Libéraux, et de fait, ses amis de ce temps-là furent, en France, les rédacteurs de l'*Avenir*, en Allemagne Döllinger, et en Italie Rosmini. Plus tard, les nécessités de l'action catholique en Angleterre le séparèrent des libéraux et des nationalistes irlandais, et ses aspirations pour l'avenir de l'Italie ne furent libérales que jusqu'au point où

celles de Pie IX l'avaient été, mais ses sympathies ne changèrent jamais. Il excita un certain étonnement en accueillant à Oscott des disciples de Rosmini, et après le congrès de Malines, quand une opposition furieuse dénonça le comte de Montalembert, Wiseman tout en refusant de souscrire à la fameuse formule : *l'Église libre dans l'État libre,* voulut assurer son vieil ami de toute sa sympathie.

L'influence des idées de Montalembert sur les siennes avait été considérable. Une lettre de lord Houghton nous apprend un détail inédit, me semble-t-il, du premier séjour de Montalembert à Rome. Pendant le procès de l'*Avenir*, lui, Lamennais et Lacordaire furent quelque temps les hôtes de Wiseman au collège anglais, et les lettres du recteur montrent assez la profonde impression que leurs entretiens faisaient sur lui. Il est hors de doute qu'il ne tarda guère à partager leur espérance de diriger, en le précédant, le mouvement philosophique, historique et social et que leur programme devint le sien.

Un autre homme, célèbre à un point de vue bien différent, contribue aussi vers le même temps à transformer sa vie de pur intellectuel. En 1831, George Spencer vint au collège anglais pour y faire sa théologie. Quelques Français conservent peut-être encore le souvenir de ce saint homme et de la campagne qu'il fit en France pour intéresser les âmes pieuses à la conversion de l'Angleterre. Sa vie avait été singulière. En 1820, il était à Paris, encore protestant, jeune, riche et menant une vie fort dissipée, lorsqu'il trouva son chemin de Damas, de la manière la plus bizarre, à l'Opéra et pendant une représentation du *Don Juan* de Mozart. Il eut là

subitement une vision de l'enfer si troublante qu'il repartit aussitôt pour l'Angleterre et entra peu après dans les Ordres. Dix ans plus tard, l'œuvre de Dieu s'acheva et il devint catholique. Il apportait à Rome un désir passionné de commencer sans tarder son apostolat nouveau et une conviction inébranlable que le retour de l'Angleterre à l'unité ne tenait qu'à une impulsion depuis longtemps attendue inconsciemment. Il avait été élevé à Oxford, il avait exercé le ministère dix années dans l'église anglicane, et il savait ce que l'impuissance doctrinale et morale du protestantisme avait accumulé de dégoûts et de désirs dans les âmes naturellement chrétiennes. Comme tant d'autres anglicans sincèrement attachés à leur église, il avait gémi de voir la morale chrétienne se réfugier dans des sectes piétistes pour lesquelles le dogme ne comptait plus et maintenant il croyait fermement que le besoin d'une doctrine à la fois dogmatique et mystique poussait vers le catholicisme tout ce que l'Église établie conservait de vrais chrétiens.

L'arrivée de George Spencer au collège anglais et son premier sermon furent des événements. Il prenait ses repas avec Wiseman et son vice-recteur Errington et il n'avait pas d'autres professeurs de théologie qu'eux, en sorte qu'une réelle intimité ne tarda pas à s'établir entre eux. Spencer, qui ne rêvait que missions, retraites et croisades de toutes sortes, disait souvent à Wiseman : « Que ne faites-vous quelque chose de plus pratique que du syriaque ou de la géologie, quand il y aurait tant à faire en Angleterre? » Mais à cette époque, Wiseman ne se sentait attiré par rien vers une patrie qu'il connais-

sait à peine et dont ce qu'il savait ne cadrait pas avec ses goûts. Depuis sa toute première enfance, il n'y avait fait que de rares apparitions et bien qu'il fût demeuré très anglais par le physique, les allures et la façon d'arranger et d'envisager la vie, on ne l'abordait pas (et jusqu'à la fin il produisit cette impression sans deviner aux premiers mots le cosmopolitisme, qui est pour les esprits puissants une force nouvelle et une parure, comme il est un dissolvant ou une attitude pour les natures faibles. En dépit de l'acte de 1829, peut-être même à cause du peu d'enthousiasme avec lequel on avait accueilli l'émancipation, le recteur du collège anglais ne trouvait pas parmi ses compatriotes les mêmes symptômes de vie qu'en Allemagne, en France et en Italie et son intérêt restait fixé sur les luttes religieuses dans ces pays. Il avait eu des relations courtoises avec un grand nombre d'anglicans, il était naturellement au courant de la controverse protestante et avait reçu dans l'Église plusieurs convertis instruits, mais il ne soupçonnait pas la portée des tendances qui agitaient sourdement les jeunes gens des Universités et il n'en eut la révélation que presque à la veille de l'apparition des premiers « Tracts » par une visite mémorable dont nous allons parler et qui lui fut un éblouissant coup de lumière. Jusque-là sa vie resta à peu près ce qu'elle était depuis sept ou huit ans : studieuse, brillante et d'un intérêt sans cesse renouvelé. Wiseman était infatigable bien que sa santé fût précaire et que sa poitrine eût donné des inquiétudes : il faisait chaque matin son cours de syriaque à la Sapience; chaque dimanche il prêchait, et ses sermons étaient longs et travaillés; il surveillait la

théologie de ses étudiants, leur expliquait Rome ancienne dans les rues et les églises, et Rome nouvelle dans les ateliers des artistes où il aimait à les conduire [1], et dans l'intervalle, il écrivait des livres de savante apologétique, arrangeait des morceaux d'orgue, peignait des décors et composait des comédies (car on jouait la comédie au séminaire), découvrait de petites villes italiennes avec un mélange curieux de sympathie et d'*humour* anglo-saxon dédaigneux, entretenait une immense correspondance et recevait avec la même aisance une foule de visiteurs venus de points aussi opposés que Gladstone et Macaulay, Ticknor et Newman.

Monsignor Wiseman vit Newman pour la première fois au mois de mars 1833. Ce fut une date mémorable de son existence. Newman avait quitté l'Angleterre quelques mois auparavant avec son ami Hurrell Froude, déjà profondément miné par la consomption qui devait le conduire au tombeau peu d'années après, et ils faisaient par courtes étapes le tour de la Méditerranée. A cette époque, Froude, épuisé par la maladie, le travail et un ascétisme mal réglé, aspirait à la paix comme s'il eût eu le pressentiment du peu de temps qui lui restait pour y atteindre ; Newman, tou-

1. Ce détail étonnera peut-être un peu. Wiseman tenait à donner le plus de jeu possible aux individualités. Il se plaignait de ce que l'enseignement d'Ushaw ne donnât pas aux élèves une plus grande indépendance de jugement et il s'efforçait de leur faire acquérir des idées personnelles, non seulement sur la théologie où elles ne sont guère faciles à de jeunes esprits, mais sur la littérature et l'art contemporains. C'est pourquoi Wiseman ne se contentait pas de leur montrer les trésors du passé dans les musées, mais les conduisait dans les ateliers où ils pouvaient toucher du doigt le développement vital de l'art. De même la lecture du réfectoire se faisait, quand lord Houghton vint au collège anglais, dans les romans de Walter Scott qui étaient alors, bien entendu, des œuvres absolument contemporaines.

jours sous l'empire du doute anxieux dans lequel il avait écrit le *Lead kindly light* [1], marchait entre son dégoût de l'anglicanisme qu'il sentait faux et sa méfiance du catholicisme qu'il croyait corrompu. Au rebours de Faber, de Philipps et de beaucoup d'autres jeunes hommes du même âge qui recherchaient la société des prêtres catholiques du continent, et s'efforçaient dans la pratique de leur vie d'aller plus vite que leurs propres convictions, Froude et Newman ne voulurent voir pendant l'année presque entière qu'ils passèrent loin d'Oxford, que deux prêtres romains, et Wiseman fut le seul à qui ils parlèrent sinon avec confiance, du moins avec une entière franchise. Froude raconte une de ces entrevues avec l'ironie badine qui lui est habituelle : « Nous vîmes Monsignor Wiseman pour savoir jusqu'où l'on nous ferait tordre et plier nos consciences avant de nous laisser entrer (en communion avec Rome) et découvrîmes à notre consternation qu'il n'était pas possible de faire un pas sans avaler le Concile de Trente tout entier. »

Newman poursuivit sa route convaincu de l'impossibilité d'un accord, mais pour Wiseman une espérance avait lui. Jusque-là et en dépit des affirmations de G. Spencer, il avait cru comme tout le monde que les anglicans étaient fatalement protestants et qu'ils cessaient d'être sincères lorsqu'ils restaient dans leur église avec des vues catholiques. Froude et Newman venaient de lui prouver qu'il se trompait. On pouvait détester la Réforme et continuer de croire que

1. *Conduis, bienfaisante lumière.* Ce cantique de tous ceux qui cherchent la lumière se chante encore dans un grand nombre d'églises anglicanes.

Rome est superstitieuse. On pouvait maudire les doctrines et déplorer l'inaction de l'Église anglicane et la prendre cependant pour une portion de l'Église du Christ. C'était la pensée de Newman et par lui d'une foule de jeunes gens qui le suivaient. Or ces jeunes gens étaient par la noblesse des aspirations et souvent par la valeur intellectuelle ce que l'anglicanisme avait de plus capable de le sauver. Donc George Spencer avait raison et l'espérance du catholicisme en Angleterre était bien plus dans cette aristocratie inquiète que dans les catholiques anciens, triste reste que la proclamation de la liberté n'avait pu tirer de sa torpeur. Wiseman le comprit subitement. Quinze ans plus tard il écrivait : « Du jour où je vis Newman et Froude, je n'eus plus de doute qu'une ère nouvelle avait commencé pour l'Angleterre ; je me consacrai à ce grand objet ; les études chères à mes premières années furent abandonnées et je ne vis plus que ce seul but. »

De fait, l'Angleterre qu'il avait quittée sans regret et dont le souvenir s'identifiait pour lui avec celui d'une école étroite et froide, lui redevint, de ce moment, la patrie. Il avait pu croire longtemps que sa vie s'écoulerait tout entière à Rome. A l'époque où il vivait, un prêtre de sa valeur non seulement ne se sentait pas étranger dans la ville des papes, mais devait la regarder naturellement comme la seule au monde où son activité pouvait trouver une carrière sans limites. Wiseman était modeste, mais il était naïf et sincère et il n'avait aucune raison de se croire orgueilleux en ajoutant foi aux rumeurs qui faisaient de lui un futur cardinal. L'avenir qui s'ouvrait naturellement devant lui satisfaisait donc tous ses goûts

en ne lui montrant rien que de facile et d'assuré. Mais après la visite de Newman, il commença à entendre le pressentiment qui faisait répéter à ce dernier dans le délire de la fièvre : « J'ai une œuvre à faire en Angleterre, » et il n'aspira plus qu'à le suivre.

En 1835, il obtint enfin de laisser pour un temps la direction du collège au Dr Errington et vint à Londres.

Il faut se rappeler que Wiseman avait de l'Irlandais toute l'imagination et la fougue et que jusqu'à son dernier jour on ne lui proposa jamais une œuvre ayant la moindre apparence de hardiesse utile ou de noblesse sans qu'il se passionnât aussitôt pour l'exécution avec un oubli complet ou un dédain superbe de toutes les difficultés. En se retrouvant après une si longue absence sur le sol anglais, il était tout espérance et vie. La pensée de Lacordaire et de ses autres amis français agissait sur son imagination et ses lettres donnent constamment la sensation joyeuse de l'activité longtemps contenue et enfin débordante. Elles sont vives, gaies et pétillantes d'un esprit un peu facile [1].

Il raconte en badinant un voyage triomphal qu'il fait, presque à son arrivée, à travers toute l'Angleterre. Quelle différence entre cet homme jeune et ardent, élevé au centre de l'action catholique, dans une ville dont un prêtre était roi, dans une atmosphère chaude et lumineuse, et ceux qu'il visite ! M. Ward a fait un tableau admirable de la situation de l'Angleterre au moment où Wiseman y rentre et l'a éclairé par un abrégé lumineux de l'histoire du catholicisme

1. Wiseman devait à son origine irlandaise et à son séjour en Italie un certain manque de goût. Il ne résiste jamais à une métaphore.

depuis la Réforme. Jamais plus de science servie par plus de droiture et d'intelligence n'a résumé toute une époque et fait revivre l'âme d'une nation dans un raccourci plus énergique. On a dit que ce chapitre est un hors-d'œuvre ou du moins que l'histoire des catholiques anglais pendant les persécutions a souvent été faite. Oui, mais je voudrais voir l'historien qui a consenti comme M. Ward à reprendre tous les documents de première main pour écrire un simple résumé, et je voudrais connaître aussi le philosophe qui a montré aussi clairement comment les catholiques anglais étaient graduellement devenus d'un parti politique redoutable une poignée d'hommes méprisés et d'un corps religieux dévoué à Rome, un mélange singulier de gallicanisme et de protestantisme latent.

Telle était en effet la situation politique et l'état moral des catholiques au retour de Wiseman. Dès les commencements de la Réforme, les imprudences de papes trop politiques les avaient obligés de crier très haut à leurs compatriotes qu'ils étaient catholiques, mais qu'ils n'étaient Romains que dans les limites infranchissables de la discipline : leur éloignement de Rome, la difficulté qu'ils trouvaient à se référer à elle dans leurs doutes, jointe à la diffusion universelle du gallicanisme les avaient mis peu à peu en méfiance vis-à-vis du Saint-Siège et vers la fin, ils n'aspiraient à rien moins qu'à se passer du pape dans l'élection de leurs évêques. D'autre part, le côte à côte continuel avec les protestants, la surveillance dont leur culte était l'objet, la crainte d'exciter des haines ou de froisser des préjugés les avaient amenés à supprimer dans leur pratique religieuse plusieurs points sinon essentiels, du moins universels dans le reste

de l'Église. Les églises n'étaient que des *maisons de messe,* les prêtres ne portaient aucun signe distinctif et la dévotion à la Sainte Vierge était devenue, peu à peu, d'imprudente antipathique. Un journal catholique, on pourrait dire presque le seul journal catholique, s'insurgeait encore vers 1840 contre les litanies de Lorette. L'aristocratie anglaise, pour qui la vieille foi religieuse s'était si longtemps confondue avec la foi royaliste, n'avait pu résister aux lois de fer sous lesquelles les Hanovre l'avaient abattue : pour ne pas périr, il lui fallait au moins simuler la religion d'État et cette dissimulation amenait promptement ou le protestantisme pur et simple ou, ce qui fut plus fréquent au XVII[e] siècle, le scepticisme absolu. Quand l'acte de 1829 émancipa enfin les catholiques, ce qui en restait était ou bien de pauvres Irlandais perdus dans la misère et l'infamie des villes, ou bien de rares gentilshommes à qui, par habitude séculaire, un chapelain peu instruit et peu zélé disait la messe dans un château oublié, devant quelques tenanciers craintifs. L'*acte d'émancipation* ne devait rien, bien entendu, à ces pauvres et à ces timides : il avait été préparé par le libéralisme railleur mais passionné de Sydney Smith et de ses amis, et c'était l'intimidation et la menace d'O'Connell qui l'avait imposé de force à Wellington et à son ministère tory.

Quand l'acte fut passé, le vicaire apostolique de Londres écrivit à ses fidèles une lettre dont l'accent triste est bien celui d'une génération trop épouvantée par le passé pour ne pas se méfier du sourire de l'avenir et leur recommanda de se garder des dangers auxquels la liberté allait les exposer.

C'est à ce moment que Wiseman arrivait en An-

gleterre tout plein de Rome dont ses coreligionnaires se méfiaient, pris dans un mouvement qui n'était pas venu jusqu'à eux et comptant sur une fraction anglicane à laquelle ils n'avaient jamais songé que pour la craindre ou la soupçonner. En vérité, ni la jeunesse du recteur du Collège Anglais, ni ses ardeurs irlandaises, ni même ses illusions n'étaient de trop.

En novembre 1835, l'aumônier de la chapelle sarde ayant dû quitter pour quelque temps son poste, Wiseman prit sa place et prêcha en italien tous les dimanches. Ce début modeste fut le commencement d'un succès oratoire comparable uniquement à celui qui venait de conduire Lacordaire de la chapelle de Stanislas à Notre-Dame, au milieu d'une multitude avide de vérité. Sitôt l'Avent, Wiseman s'enhardit à faire appel aux protestants aussi bien qu'aux catholiques et deux fois par semaine, il prêchait devant cet auditoire mêlé.

La réputation du jeune orateur l'avait précédé en Angleterre : les savants avaient lu ses livres, les gens du monde l'avaient rencontré et admiré à Rome ; la curiosité était excitée et en peu de temps le succès fut immense. La chapelle de l'ambassade était prise d'assaut longtemps avant l'heure du sermon par une foule de protestants distingués et de pauvres catholiques et Wiseman parlait durant près de deux heures des points controversés : l'autorité de l'Église, la présence réelle, la suprématie du pape, les indulgences. Dans l'intervalle du sermon, il recevait chez lui beaucoup d'hommes désireux de s'éclairer plus complètement et on le considéra bientôt comme le représentant le plus autorisé du catholicisme en Angleterre.

Au carême suivant, le Dr Bramston, vicaire apostolique, le pria de recommencer un cours de conférences analogues dans l'église de Moorfields, la plus vaste de Londres. C'est à ce carême qu'il faut faire remonter tout ce qui s'est fait de progrès religieux en Angleterre dans les soixante dernières années.

Les protestants, surtout des hommes instruits parmi lesquels lord Brougham), continuèrent à le suivre aussi assidûment que les catholiques et l'on vit avec étonnement le premier prêtre catholique qui se fût imposé à l'attention de ses compatriotes protestants depuis deux siècles prendre rang aussitôt parmi les plus écoutés. C'est que Wiseman avait le don de la sympathie. Sans avoir vécu en Angleterre, il avait rencontré à Rome assez d'anglicans pour avoir une juste idée de leurs difficultés et de leur état d'âme.

Gladstone dit qu'il ne cherchait aucunement à faire du prosélytisme. Il avait trop de culture, trop de tact et un souvenir trop vif de ce que les souffrances de l'intelligence ont de cruel pour se risquer à les provoquer par des questions indiscrètes. De même qu'aujourd'hui un prêtre peut enlever à un adversaire intelligent et droit la moitié de ses préjugés, simplement en lui laissant voir qu'il n'est ni ignorant, ni mal élevé, ni ennemi de la civilisation ou du progrès, et en ne se réjouissant pas trop de la faillite de la science; de même Wiseman savait que le préjugé initial des protestants, celui que l'argumentation la plus solide ne forcera pas, tombe aussitôt qu'ils sentent chez leur adversaire le souci d'être vrai avant celui de convertir.

Cela se sentait chez Wiseman, parce qu'en effet il

avait une âme très droite et une horreur instinctive de la controverse.

Ses auditeurs protestants lui surent aussitôt bon gré des précautions qu'il prenait, sans flatterie ni timidité, pour ne pas les froisser. Il leur parlait simplement comme d'un fait d'histoire contemporaine, des penseurs qui, en France et en Allemagne, venaient d'adhérer aux doctrines catholiques; il leur citait Philipps, Bautain, de Coux, Stolberg, Schlegel et tant d'autres conduits à la foi par des routes très diverses. Il leur demandait d'examiner si vraiment l'Église catholique avec son élasticité, sa merveilleuse aptitude à se prêter aux exigences de tous les âges ne leur donnait pas la satisfaction la plus sûre de leurs aspirations les plus hautes. Il insistait sur ce principe qu'il devait développer sans cesse dans tous ses discours et dans la direction même de sa vie : que l'Église n'est pas un corps figé, insensible et inerte, mais un ensemble vivant, transmis éternellement jeune par les générations finissantes à celles qui recommencent. Après avoir développé cette notion encourageante de l'Église, il établissait son autorité enseignante et montrait la supériorité de cet enseignement un et fort sur le libre examen.

Enfin, il montrait que ce qui fait au fond le principal grief du protestantisme contre Rome : la superstition du purgatoire, des indulgences, des saints et des reliques, de la présence réelle, était uniquement l'œuvre d'esprits prévenus et que l'accusation de superstition tombait devant l'examen le plus rapide des véritables pratiques catholiques.

Ces conférences furent imprimées et ce fut alors seulement qu'on put mesurer toute l'importance de leur

action. Elles créèrent au milieu du public intelligent un mouvement universel de sympathie qui se traduisit sans tarder par quelques conversions éclatantes, entre autres celles de Pugin, et révéla brusquement à l'Angleterre que le catholicisme, désormais séparé de toute profession de foi politique, allait attirer à lui les aspirations chrétiennes mal à l'aise dans l'Église établie et recueillies uniquement jusque-là par les sectes dissidentes.

C'est ainsi que Newman en jugea. Depuis son retour d'Italie il avait un journal, le *British Critic*, et représentait avec une autorité incontestable tout ce qui restait dans l'anglicanisme de vitalité réelle. Il écrivit un examen favorable des conférences de Moorfields, bien que l'accent n'en fût encore rien moins que sympathique. Il se réjouissait d'une exposition habile et sincère des doctrines catholiques; il ne doutait pas qu'elle ne dût avoir une influence heureuse à la fois sur les protestants radicaux et sur les dissidents mystiques; il était convaincu que les uns et les autres trouveraient dans l'église anglicane réformée comme il la voulait (c'est-à-dire aussi catholique de doctrines et de rituel qu'au temps de Laud) le port qu'ils souhaitaient; Wiseman avait bien démontré la faiblesse foncière du protestantisme, mais il n'avait pas lavé Rome de ses souillures superstitieuses : l'émotion qu'il avait excitée irait donc à ramener les âmes de bonne volonté à ce catholicisme sans alliage que Newman voyait toujours dans l'anglicanisme purifié.

Tous les anglicans ne partagèrent point la satisfaction du D[r] Newman. En 1836, les premiers tracts n'étaient pas publiés et si Newman n'était pas

encore devenu suspect à son église, son parti n'était pas non plus, à beaucoup près, la force qu'il fut quelques années plus tard : il se bornait presque à un groupe de jeunes gens. Les réactionnaires anglicans furent naturellement étonnés de son langage et un certain M. Poynders vengea le sentiment protestant dans un pamphlet où il reprenait les arguments les moins neufs de l'hérésie, affirmant que l'Église de Rome est païenne dans ses cérémonies et faisant bravement appel aux vieilles haines qui, pendant deux siècles, avaient fait des catholiques des conspirateurs dangereux.

Wiseman fut indigné. Son amour de la paix et son élévation d'esprit lui donnaient une répugnance invincible pour le bigotisme et la perfidie. Il évitait la polémique bien plus par instinct d'homme droit que par calcul, mais devant la mauvaise foi et l'étroitesse, il exprimait sans ménagement son dégoût. On le vit quelques années plus tard dans une circonstance mémorable où il brava la plus terrible tempête de fanatisme qui se soit déchaînée contre un seul homme. Il accabla Poynders sous sa propre lâcheté. Quant à la polémique nécessaire, elle était trop aisée pour un homme aussi versé dans la connaissance de l'antiquité : M. Gladstone dit qu'elle le frappa comme un chef-d'œuvre de clarté et une démonstration irréfutable.

Cependant les catholiques suivaient avec inquiétude leur jeune et à leur sens imprudent champion. Les pauvres gens qui, peu de temps auparavant, n'avaient pas encore perdu l'habitude de revenir de la messe par un chemin autre qu'ils y étaient allés, ne pouvaient comprendre l'aisance avec laquelle

Wiseman soutenait sans paraître y songer tout ce bruit et toutes ces attaques. C'est seulement quand ils le virent maître du champ, respecté de ses adversaires et suivi par les grands journaux comme le lion du jour, qu'ils eurent la sensation qu'une ère nouvelle avait commencé et qu'ils étaient libres. Le Dr Bramston se rendit compte de la part immense que Wiseman avait eue à cette révolution; il le demanda aussitôt pour coadjuteur et le clergé le regarda pratiquement comme son chef.

Avant de quitter l'Angleterre toute retentissante de son nom, Wiseman mit à exécution un de ses plus chers desseins. Les catholiques anglais n'avaient d'autre organe qu'un journal sans importance et dont les opinions reflétaient tout le passé d'obscurité, de gallicanisme et de semi-protestantisme que Wiseman voulait faire oublier; il voulait au contraire une revue d'une importance scientifique et littéraire qui l'égalerait aux recueils protestants les plus en vogue et dont l'objet principal serait à la fois d'éclairer les Puseyistes et de faire entrer les catholiques dans le mouvement ultramontain.

Une telle revue n'était pas possible en Angleterre à cette époque; elle ne pouvait se passer de l'appui des Irlandais, autrement forts en dépit de leur pauvreté que les catholiques anglais. Mais ici une difficulté s'élevait. Les Irlandais avaient obtenu l'acte d'émancipation en combinant leur action avec celle de la *Revue d'Édimbourg* et des Libéraux. Cette alliance était purement politique, car la plupart des Libéraux étaient à peine déistes. A ce titre, Newman et ses amis les détestaient et c'était un de leurs griefs constamment répétés que les catholiques avaient,

pour satisfaire leurs ambitions politiques, accepté le secours d'hommes qui n'étaient pas même chrétiens. Wiseman tenait donc essentiellement à ce que sa revue fût indépendante de la politique irlandaise et sans attache avec les Libéraux. O'Connell fit preuve de largeur d'esprit : il n'exigea point de promesses qui eussent contrarié les idées de Wiseman et la *Dublin Review* fut, dès ses débuts, un organe exclusivement catholique et indépendant.

Le premier numéro parut en mai 1836. Wiseman voulait que sa Revue fût actuelle et vivante, qu'elle s'attaquât, comme il disait, à des adversaires qu'on peut prendre à bras le corps. Il s'était assuré le concours de tous les écrivains catholiques marquants à l'étranger et si une collaboration internationale de ce genre pouvait être autre chose qu'un effort passager, il n'y aurait jamais eu de rédaction plus imposante que celle dont Wiseman était le chef à trente-quatre ans.

En octobre 1836, Wiseman dut revenir à Rome et reprendre le soin de son collège. Le Dr Russell, recteur de Maynooth, prit sa place à la tête de la *Dublin Review*, mais Wiseman entretint avec lui une correspondance si suivie, il écrivit lui-même si souvent dans la Revue qu'il en resta véritablement l'âme. Il s'intéressait surtout à Newman et le suivait d'un œil attentif et inquiet. Newman n'avait pas revu le recteur du collège anglais depuis son passage à Rome en 1833. Bien que ses tendances doctrinales fussent évidemment romaines, il n'en était pas de même de ses sympathies personnelles. Il se tenait à l'écart du clergé catholique et ne paraissait aucunement avoir pour lui l'attraction instinctive de Phi-

lipps, de Dalgairns, de Faber et des autres. Même après sa conversion et bien qu'il fût devenu si complètement romain de sentiments et d'accent, il ne chercha pas comme ses disciples à sortir de l'isolement où il avait vécu si longtemps et à se perdre dans les grands courants de l'action catholique. Jusqu'à sa retraite à Littlemore en 1842, il fut anglican de cœur comme d'esprit, et quand il vint enfin à Oscott en 1845 faire son abjuration entre les mains de Wiseman, cet homme si humble éprouva autant l'émotion du soldat qui remet son épée que celle du naufragé qui touche la terre. En 1836, Wiseman ne pouvait donc le suivre que par les *tracts* et le *British Critic* et lui parler que dans les colonnes de sa Revue. Le ton de la *Dublin Review* est toujours sympathique et respectueux quand elle touche à ce qui vient d'Oxford. On sent sous la controverse indispensable les espérances que George Spencer avait fait naître et la crainte de les voir s'évanouir. En 1839, après divers essais sur le cas de Hampden, la théorie anglicane de l'autorité dogmatique, les tracts, les *Remains* de Froude, etc., Wiseman écrivit son article sur les Donatistes. Quelques mots sur les idées de Newman sont indispensables pour faire comprendre le choc que Wiseman leur donna par cet article célèbre.

Newman croyait à la réalité de la succession apostolique dans l'église anglicane. Son désir était seulement de lui rendre les principes dogmatiques que les calvinistes et les Latitudinaires lui avaient fait perdre et de la rapprocher dans son rituel de ce qu'elle était aux commencements de la Réforme. En somme, il ne voulait pas que l'anglicanisme fût

hérétique, ni même que son apparence schismatique fût imputable à autre chose qu'à l'obstination de Rome. En effet, si Rome voulait se purifier de ses superstitions, renoncer au culte de Marie et aux indulgences, il était prêt à reconnaître la primauté du pape.

Jusqu'en 1839, les catholiques ne l'avaient guère attaqué que sur le point où il se croyait inébranlable, montrant ce qu'il y a d'incertain dans la validité des ordres anglicans et en tout cas refusant la juridiction à ceux qui les exerçaient. Ces arguments ne touchaient qu'un petit nombre d'anglicans. Les autres, ou bien se désintéressaient de la question des ordres, parce qu'ils étaient strictement protestants, ou bien comptaient sur une grâce particulière pour suppléer à l'insuffisance possible de leur ordination. Mais à ce moment, Wiseman passa, comme il le dit, à un niveau plus élevé. Il laissa de côté les points particuliers sur lesquels on discutait et ne s'occupa plus que de la notion de l'Église en tant que société spirituelle dépositaire de l'héritage du Christ. Il montra qu'une église particulière est prouvée schismatique, non point par des discussions archéologiques, mais par le seul fait de n'être pas en communion avec le reste de l'univers catholique. Saint Augustin, dont Newman se réclamait souvent, avait donné lui-même à cette règle l'expression la plus claire : *Quapropter securus judicat orbis terrarum bonos non esse qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte orbis terrarum.* Wiseman indiquait ensuite les ressemblances étonnantes qui identifiaient presque le cas des Donatistes avec celui des Anglicans. Les uns et les autres niaient qu'il fût

nécessaire d'être reconnu catholique par le reste du monde pour avoir droit à ce titre; les uns et les autres rejetaient l'appellation de protestants; les Donatistes s'étaient irrités comme les Anglicans de voir le pape méconnaître leurs évêques et en nommer d'autres à leurs sièges. Il était donc logique que l'on jugeât la situation des Anglicans comme saint Augustin avait jugé celle des Donatistes et qu'au lieu de s'attarder à des discussions interminables on se contentât du terrible principe d'exclusion : « Celui qui n'est pas avec Rome et avec l'univers catholique est en état de schisme. » Saint Augustin n'avait pas fait autre chose et quand Petilianus, le protagoniste des Donatistes, avait dit qu'il représentait l'ancienne doctrine et que Rome était plutôt que lui schismatique, il avait répondu : « Comment pourrions-nous être séparatistes, nous dont la communion est répandue par tout l'univers? »

Quelques semaines après l'apparition de l'article de Wiseman, un ami l'apporta à Newman et le lui laissa en répétant à plusieurs reprises les paroles dont il n'était que le développement : *Securus judicat orbis terrarum*. On a souvent raconté quel coup de foudre fut pour Newman la démonstration évidente et simple de la fausseté de sa situation [1]. Il se vit comme dans un miroir, pour citer ses paroles, et il était monophysite. C'était le premier ébranlement réel qui lui venait des catholiques, mais il était profond. Peu de temps après, pendant une promenade

1. Il serait intéressant de rechercher pourquoi cet article fit sur Newman une impression si forte. La controverse donatiste lui était connue depuis longtemps et dès 1836 il avait indiqué les analogies que Wiseman reprenait pour son compte. Cf. *Discussions and Arguments — How to accomplish it.*

à travers la Forêt-Neuve, il dit à Henry Wilberforce que peut-être il serait quelque jour de leur devoir d'adhérer à Rome. Six ans devaient pourtant s'écouler encore avant que cette issue lui apparût comme une nécessité, mais il avait dès lors la conviction qu'il n'était qu'un pur protestant et cette pensée devait lui devenir un fardeau sans cesse plus lourd. Il cessa peu à peu de parler et d'écrire et lorsque, dans le tract 90, il eut fait une profession de foi tellement romaine qu'elle rendait sa situation dans l'église anglicane impossible, on vit bien que son adhésion à Rome n'était plus qu'une affaire de temps. Wiseman lui écrivit. Il le conjurait de s'éclairer et de se convaincre que les prétendues superstitions romaines qui l'arrêtaient encore n'existaient pas. Newman ne répondit point ; il se recueillit encore quelques années ; mais quand en 1845 il eut enfin pris son parti, peu de jours après son abjuration, il vint trouver Wiseman à Oscott et fit hommage de sa foi à celui à qui il la devait.

On connaît les conséquences immenses de la conversion de Newman et du mouvement tractarien et nous en voyons aujourd'hui plus que jamais le développement toujours contrarié, mais non arrêté. On voit assez clairement aussi ce qu'il a dû à Wiseman. Il eût été malheureux que l'Église d'Angleterre ne trouvât pas dans son sein un esprit assez puissant pour comprendre le travail profond et subtil qui se faisait dans l'intelligence de Newman, un cœur assez apostolique pour l'aider de tout son désir et un tact assez sûr pour ne pas froisser des susceptibilités d'autant plus délicates qu'elles venaient de la foi religieuse et non de l'amour-propre.

C'est en 1840 que Wiseman quitta Rome définitivement et entra comme vicaire apostolique dans une phase nouvelle d'activité. Il se fixa au séminaire d'Oscott dont il était supérieur, comme le sont beaucoup d'évêques en pays de missions.

On est un peu tenté de comparer Sainte-Marie d'Oscott à ce que fut peu après Saint-Nicolas-du-Chardonnet sous l'abbé Dupanloup. Des deux côtés, les élèves pouvaient se figurer que leur collège était le centre du monde, tant les visiteurs qui s'y succédaient y apportaient avec eux l'impression que la jeunesse ressent si vivement de la célébrité, et tant ils devinaient qu'une partie de l'histoire se faisait presque parmi leurs jeux. Mais Wiseman n'avait rien de la précision, de l'attention aux détails et du génie d'éducateur de Mgr Dupanloup. Il adorait les enfants et comme tout bon Anglais se passionnait pour leurs jeux; il s'intéressait à leurs âmes et les dirigeait volontiers et avec bonté : mais il manquait totalement des qualités secondaires qui font les hommes de gouvernement. Il ne s'intéressait qu'aux idées. Le détail de l'administration du collège lui causait un dégoût insurmontable. Il le renvoyait avec horreur à sa *housekeeper*. D'ailleurs il s'absentait souvent. Il avait dans l'aristocratie, aussi bien protestante que catholique, une quantité d'amis et il se plaisait dans ces milieux exclusivement intellectuels. Il fut toute sa vie à court d'argent et en eut toujours, malgré cela, un dédain absolu. A la cour de Léon X, il aurait été le cardinal le plus magnifique. Il rêvait incessamment des églises splendides et des entreprises grandioses. Un jour, son architecte l'accompagnait dans une visite à une église récemment

bâtie : il suggérait toutes sortes d'embellissements auxquels Wiseman applaudissait et ajoutait sans cesse. Quand, à la fin, l'architecte esquissa un devis, le D[r] Wiseman fut fort étonné : il s'était imaginé que tout ce qu'ils avaient projeté ensemble devait se faire par pur amour de l'art. M. Ward raconte beaucoup d'anecdotes où cette absence complète de sens pratique apparaît, souvent amusante, parfois aussi redoutable. C'est parce que Wiseman n'avait pas d'ordre dans ses papiers et qu'il était incapable d'un travail ennuyeux avant d'y être absolument forcé, que Newman, devenu supérieur de l'Oratoire, fut condamné injustement pour diffamation et échappa à peine à la prison.

Il était capable, non seulement des conceptions les plus hautes, mais des plans les plus justes et les plus hardis. Ce qui lui manquait, c'était la constance et l'application. Il jetait à la volée toutes sortes de semences précieuses qui devenaient ce qu'elles pouvaient. La seule supériorité de Manning sur lui fut dans l'union d'un ascétisme rigoureux avec la hardiesse de pensée qu'ils avaient en commun. Wiseman, pur idéaliste, fut le poète de la renaissance catholique dont son successeur se fit, avec une application scrupuleuse, l'ouvrier. Mais pendant les vingt dernières années de sa vie que nous allons étudier, il vit, indiqua et commença tout ce dont on a, avec quelque injustice, fait honneur seulement à son grand successeur.

En 1847, Wiseman fut nommé vicaire apostolique de Londres et cette date marque le commencement d'une troisième et dernière période de sa vie. Pas plus qu'aucune autre vie humaine, elle n'a été en s'idéalisant. A Rome, Wiseman avait vécu pour la

science et l'art purs; à Oscott, il avait bien fallu qu'il devînt homme d'action, mais sa responsabilité s'était restreinte aux limites relativement étroites d'un diocèse de missions et il avait accompagné les hommes d'Oxford de tant d'espérances, de prières et de larmes que le dramatique de leur histoire enveloppait aussi la sienne. A Londres, il apportait avec un corps déjà alourdi, un esprit plus que jamais flexible et des projets grandioses, mais une ardeur diminuée, et ce qui lui en restait il dut l'appliquer souvent à lutter contre des hostilités étroites ou à régler des détails trop petits pour son œil.

Wiseman, très populaire parmi les laïques aussi bien protestants que catholiques, l'était moins parmi son nouveau clergé. Les prêtres même les plus intelligents et les plus zélés se méfiaient de ses tendances *romanisantes*. Il faut se rappeler que vers la fin du siècle précédent, sir J. Throckmorton n'avait étonné personne en préconisant l'autonomie religieuse des catholiques comme unique moyen de progrès, et qu'à peine deux ans s'étaient écoulés depuis que le Dr Griffiths dont Wiseman n'était que le coadjuteur, avait dit à Newman qu'il y avait une dévotion italienne et un tempérament anglais et que l'une n'était pas faite pour l'autre. Le séminaire Saint-Edmund's à Old Hall était resté l'une des places fortes de ces idées et de ces méfiances et les hommes influents dans l'ancien clergé, M. Wilds, M. Sisk et surtout le fameux chanoine Maguire se crurent déjà lésés quand Rome préféra Wiseman au Dr Cox, président du séminaire, sur lequel ils avaient compté. On savait aussi que le nouveau vicaire apostolique entretenait des relations suivies avec les *leaders* de

la Haute-Église; que non seulement il croyait à leur bonne foi, mais qu'il attendait beaucoup de leur influence et que les récents convertis étaient, peut-être plus que des prêtres anciens et vénérables, ses confidents et ses amis. Or, ces hommes nouveaux n'avaient pas été accueillis partout avec la même joie profonde qu'à Oscott où ils étaient attendus depuis de longues années. Jusque-là quand un ministre de l'église anglicane l'avait quittée pour Rome, ç'avait presque toujours été à la suite d'une révolution et d'une illumination soudaines, comme dans le cas de Spencer; son retour avait été silencieux, reconnaissant et humble comme une grande transformation morale; on l'avait accueilli avec joie, mais une joie à peine différente de celle qui accompagne le pécheur repentant, et quand on l'avait laissé entrer dans les rangs du clergé il avait toujours acheté cette faveur par une sévère probation. Au contraire, Newman et ses amis ne s'étaient rendus qu'après une lutte longue et retentissante; ils étaient arrivés sans bruit et un peu las, mais avec la fierté du devoir accompli, et quelques-uns (les plus jeunes), avec une certaine bonne humeur qui les faisait se trouver, disait-on, dès l'abord un peu trop chez eux. Ceux-ci encore apportaient avec les aspirations idéales et les plans de réforme de leurs aînés un imperceptible dédain de *scholars* et d'hommes du monde qui offensait justement.

Telles étaient les méfiances et les amitiés qui faisaient au nouveau vicaire apostolique une situation difficile. Elle le devint davantage quand il mit à exécution en 1850 un de ses plus chers projets, le rétablissement de la hiérarchie.

Le nombre des catholiques s'était considérablement accru ; à mesure que les idées libérales s'étaient répandues, on s'était accoutumé à leur présence, à leur culte, à leurs revendications et ils reprenaient rapidement leur place de citoyens anglais ; en même temps, leur organisation se perfectionnait ; les chapelains du siècle précédent devenaient pratiquement des curés et leurs missions de vraies paroisses ; Ushaw, Oscott et Old Hall étaient devenus des séminaires au même titre que ceux d'Irlande ou du continent : bref, l'Église d'Angleterre, bien que sur la carte elle parût encore très clairsemée, que dans les grandes villes ses prêtres fussent noyés dans leur population, et que ses droits politiques fussent précaires, présentait cependant une organisation complète. Wiseman et quelques autres se demandaient dès lors pourquoi elle ne reprendrait pas sa place dans l'église universelle. D'ailleurs la délimitation des paroisses, des droits respectifs des prêtres et des vicaires apostoliques, la part de ceux-ci dans le gouvernement des séminaires, devaient rester mal définis et amener toutes sortes de difficultés tant que des évêchés ne seraient pas rétablis et le droit canon applicable à tous les cas. D'un autre côté les prêtres chargés des paroisses souhaitaient d'avoir une part dans la nomination de leurs chefs, ce qui ne pouvait avoir lieu tant que les diocèses seraient gouvernés par des vicaires apostoliques toujours nommés par Rome, mais ils voulaient aussi que leurs droits de curés restassent saufs et que, vicaire apostolique ou évêque, leur supérieur ne les déplaçât pas sans une procédure régulière où leurs raisons fussent entendues : de là encore

une crainte vague de ce que Wiseman méditait.

Vers la fin de 1849, peu de temps après la mort de Walsh, Wiseman reçut de Rome la nouvelle officielle qu'il serait fait cardinal au premier consistoire. Ses sentiments furent partagés. Il ne pouvait pas ne pas savoir bon gré au nouveau pape de la plus grande marque d'estime qu'il pût lui donner : il aimait toujours Rome en artiste, et comme je l'ai dit, son goût naturel pour la majesté des fonctions, et la grande allure de l'étiquette romaine lui faisait trouver plaisir au faste qui allait environner sa nouvelle dignité; mais ce qu'il y avait en lui de goût pour l'activité sans barrières et la liberté de démarche propres à son pays et à son tempérament se révoltait à la pensée des liens de pourpre, de la routine des congrégations, de la chaleur, de la *villeggiatura* et des éternelles voitures.

Après quelques mois d'incertitude, il fut décidé qu'il resterait à Londres, mais que la hiérarchie serait rétablie sans plus attendre et que le nouveau cardinal deviendrait en même temps archevêque de Westminster. Wiseman était à Rome, attendant le Consistoire, quand cette décision fut prise et pendant deux mois et demi il travailla avec les cardinaux et le Dr Ullathorne, futur évêque de Birmingham, à en préparer l'exécution. On n'avait rien à craindre, croyait-on, du gouvernement anglais. Cinq années auparavant, Lord John Russell, premier ministre, parlant aux Communes des lois interdisant aux évêques catholiques de prendre les titres des sièges protestants, les avait qualifiées de puériles et absurdes et l'on redoutait d'autant moins de froisser le gouvernement que les diocèses catholiques étaient

fort différents des protestants. Tous les détails paraissant donc arrangés, le Pape rétablit officiellement la hiérarchie par un bref en date du 29 septembre 1850; le 30, Wiseman fut créé cardinal du titre de Sainte-Pudentienne et archevêque de Westminster, et le 7 octobre il l'annonça aux catholiques anglais par la trop célèbre pastorale écrite « de l'extérieur de la porte Flaminienne ». Quelques jours plus tard il quitta Rome et regagna l'Angleterre à petites journées, par Venise et Vienne, complimenté par les évêques, salué par les Universités, et fêté par les archiducs et même par l'empereur d'Autriche, qui l'invita à dîner. C'est à Vienne, comme il le raconte lui-même, que lisant tranquillement le *Times* dans sa voiture et repassant avec satisfaction les événements du mois écoulé, il eut un choc soudain en apercevant son nom dans le premier article. Le journal protestait d'un ton amer et dédaigneux contre l'usurpation de pouvoir et l'intolérable arrogance qui venait de faire du Dr Wiseman l'archevêque de Westminster à peu près comme elle eût pu faire du rédacteur en chef du *Tablet* un duc de Smithfield, il avertissait Wiseman d'un ton menaçant qu'il avait eu tort de prendre la tolérance des Anglicans pour de l'indifférence et qu'il en aurait la preuve quand il lui plairait de faire son entrée dans son prétendu diocèse. Cet article, paru avant l'arrivée en Angleterre de la pastorale écrite « hors de la porte Flaminienne », avait éveillé la passion anticatholique à tel point que lorsque ce mandement arriva, le grand vicaire chargé de le publier hésita deux jours à le faire et ne s'y résigna que dans l'impossibilité de consulter le cardinal et tout plein d'inquié-

tude. Cette proclamation acheva d'envenimer le sentiment public. Wiseman l'avait écrite avec une confiance absolue dans l'avenir, sous l'impression qu'une grande œuvre s'accomplissait par lui, et le style métaphorique jusqu'à l'enflure qu'il prenait volontiers dans les occasions solennelles, joint au ton ordinaire dans ces documents, de soumission absolue à Rome, achevait de lui donner un accent de triomphe qui devait exaspérer les protestants. Un cri de passion furieuse s'éleva dans toute la presse quand on lut que l'archevêque de Westminster gouvernerait tant qu'il semblerait bon au Saint-Siège, les comtés de Middlesex, Hertford, Essex, etc. etc. Comme toujours, les hommes politiques, le chef du cabinet en tête, suivirent, appuyés bientôt par l'épiscopat anglican tout entier et en quelques jours les passions populaires furent déchaînées, comme elles ne l'avaient pas été depuis les *Gordon riots*. Le jour de Guy Fawkes, toute l'Angleterre retentit d'insultes à l'adresse du cardinal et il fut brûlé en effigie dans une foule d'endroits. Comme aux pires jours de l'agitation anti-papiste, on se remit à huer les prêtres catholiques dans les rues, à leur jeter des pierres et à briser les vitres de leurs églises et même les hommes les plus éclairés et les mieux élevés de leur entourage qui avaient pu être jusque-là leurs amis, cessèrent de les saluer.

L'erreur de Wiseman avait été d'oublier que tout en écrivant pour les seuls catholiques, son mandement serait lu aussi par les protestants. Il fut consterné de voir les conséquences terribles de son inadvertance. Il écrivit aussitôt de Vienne au premier ministre lord John Russell, lui rappelant que le gou-

vernement n'avait pas été tenu dans l'ignorance de ce qui se préparait à Rome et déplorant que la passion transformât en agression politique un acte d'autorité purement spirituelle. Puis il se hâta de regagner Londres.

Il y arriva le 11 novembre au milieu de l'agitation universelle : le gouvernement était inquiet et regrettait les paroles imprudentes prononcées par le premier ministre; les évêques ne voyaient pas d'issue et songeaient à faire en corps une démarche solennelle près de la reine pour l'assurer de leur fidélité. Wiseman fut admirable de courage et de sang-froid. C'est une des circonstances où l'on voit le mieux ce qu'il y avait d'incomparables ressources, de décision et d'intuition des réalités dans cet homme uniquement occupé d'idées. Il arriva dans les premières heures du jour, manda aussitôt un des secrétaires de l'Intérieur auquel il répéta ce qu'il avait écrit quelques jours auparavant à son chef, et dans l'après-midi il commença à rédiger son « Appel au peuple anglais », proclamation admirable de courage et d'éloquence indignée qu'il termina en trois jours, et qu'il envoya à l'imprimeur, comme tous ses autres manuscrits, sans rature ni surcharge, bien qu'il eût été dérangé cent fois en l'écrivant, par son entourage hésitant ou affolé. Le lendemain même de son arrivée, il se rendit à la cathédrale Saint-Georges et descendit de voiture au milieu d'une immense foule dont son courage réprima sans doute l'hostilité. Le 15 novembre, l' « Appel au peuple anglais » parut dans les cinq plus grands journaux quotidiens de la capitale, y compris le *Times* dont il occupait cinq colonnes et demie du petit caractère que tout

le monde connaît. En quelques heures il ne resta plus un numéro de ces journaux et l'imprimeur vendit trente mille exemplaires de l'*Appel*, dans la journée. Cette proclamation se lit encore aujourd'hui comme un document d'actualité, tant l'éloquence en est profonde et sincère. Wiseman ne s'humiliait pas. Dès le début, il reprochait au premier ministre, au lord chancelier et aux évêques anglicans de s'être mis du côté de la passion quand ils auraient dû être les avocats de la raison et d'avoir étonné l'Europe par des paroles ou des lettres qui ôtaient dès l'abord aux catholiques toute espérance de recours dans l'autorité suprême du royaume. Puis donc que ceux qui devaient être les chefs du peuple s'en étaient faits les agitateurs, il n'avait d'autre ressource que de se tourner vers le peuple lui-même, indignement égaré, mais auquel il restait assez l'instinct de la justice pour qu'on s'adressât avec confiance à sa loyauté. Le reste de la lettre était une argumentation précise où le cardinal montrait que pas plus que les Baptistes, les Méthodistes et les Presbytériens, les Catholiques n'admettaient la souveraineté de la reine en matière religieuse, mais que c'était une erreur monstrueuse d'attribuer à la mesure prise par Rome autre chose qu'une signification strictement spirituelle ; que cette mesure elle-même s'imposait à la logique des protestants anglais dès lors qu'ils reconnaissaient à leurs concitoyens catholiques un minimum de liberté, puisqu'il n'y avait pas de catholicisme sans évêque, ni d'épiscopat sans hiérarchie ; qu'enfin, en réalité, rien n'était changé dans la situation respective des catholiques et des protestants anglais, et que ce titre nouveau d'archevêque de Westminster ne signi-

fiait rien autre sinon que celui auquel on en faisait un crime, continuerait à n'entrer comme par le passé dans la vieille abbaye qu'en payant la faveur d'y faire sa prière au tombeau d'Édouard, mais que son domaine propre serait le dédale de cours et de rues hideuses où de pauvres Irlandais cachaient leur misère à deux pas de la riche abbaye et des parcs royaux.

Cette lettre ne calma pas immédiatement l'effervescence populaire, mais pourtant elle arrêta le débordement d'injures et d'accusations injustes qui avait, jusque-là, rempli les journaux et peu à peu on s'accoutuma à ne plus voir dans les titres des évêques catholiques une protestation contre ceux des protestants. Le *Times* lui-même fut obligé de reconnaître, d'assez mauvaise humeur, la justesse des explications du cardinal. D'ailleurs des influences puissantes vinrent de divers côtés au secours de son argumentation : quelques vrais libéraux, au nom de principes dorénavant trop répandus pour être contestés ; Gladstone, parce que ses amis de la Haute-Église avaient été attaqués en même temps que les catholiques romains ; enfin, plusieurs ennemis du ministère, entre autres Disraeli, pour se donner la satisfaction de mettre lord Russell en contradiction avec lui-même. Quelques mois plus tard, le Parlement discuta et passa le Bill sur les titres ecclésiastiques sans que le pays y prît beaucoup d'intérêt et les peines qu'il édictait contre les usurpateurs catholiques furent à ce point lettre morte que lorsque, vingt ans après, Gladstone les supprima, leur souvenir reparut à peine et comme d'une chose oubliée. Cela peut montrer le chemin que les idées libérales

avaient fait depuis les *riots* de 1780. Wiseman perdit de sa popularité dans cette bagarre, mais il est hors de doute que son église gagna à une affirmation bruyante (la première depuis la Réforme) de sa vitalité et qu'en dépit des caricatures par lesquelles *Punch* termina cette bataille, l'archevêque de Westminster fut dès lors aux yeux de ses compatriotes tout autre chose qu'un monsieur simplement habillé de rouge.

Cependant les malentendus de ces quelques semaines laissèrent pendant longtemps une froideur entre lui et les anglicans qui l'avaient regardé comme une sorte de conspirateur, et les catholiques de l'ancienne école redoutèrent plus que jamais ce qu'ils appelaient ses hardiesses irréfléchies.

Cela ne devait pas rendre plus facile l'œuvre d'organisation minutieuse qui s'imposait à lui comme la conséquence nécessaire de la hiérarchie rétablie. De fait, elle lui fut jusqu'à la fin une source de petites préoccupations dont la masse l'accablait et de tracas plusieurs fois cruels : c'est ce qu'on oublie trop souvent en attribuant uniquement au cardinal Manning la belle ordonnance qui règne aujourd'hui dans l'église d'Angleterre comme dans les plus anciennes églises du continent. On ne réfléchit pas que l'établissement des paroisses et le retour des ordres religieux coûta à son prédécesseur des efforts de détail pénibles pour tout le monde, mais surtout éloignés de son tempérament et de ses habitudes d'esprit.

Wiseman avait souhaité le rétablissement de la hiérarchie pour donner à l'Église catholique une plus grande stabilité et un certain éclat et surtout pour faciliter à l'autorité diocésaine l'établissement

de missions nouvelles dans des quartiers déshérités et amener peu à peu le clergé aux habitudes de régularité et de piété que le cardinal avait admirées souvent en France. Au contraire le clergé y avait vu surtout la réalisation des rêves d'une église plus nationale, plus indépendante de Rome, que sir J. Throckmorton lui avait laissés. On ne tarda pas à s'apercevoir que Wiseman, en possession de toute la confiance de Rome, ne favoriserait nullement ces tendances nationalistes. M. Ward semble dire quelque part qu'il le laissa voir parfois avec une certaine raideur. En tout cas, les autres évêques essayèrent bientôt de se soustraire à une supériorité qui ressemblait peut-être à de l'autocratie et cherchèrent un moyen de communiquer avec le gouvernement de la reine sans passer par le primat.

Les prêtres des paroisses, mécontents aussi d'un système qui ne leur donnait qu'une part illusoire dans le choix de leurs chefs et permettait à l'évêque de les déplacer à son gré, protestèrent hautement et demandèrent à la Propagande, dont ils souffraient cependant avec peine de dépendre toujours, certaines concessions qui leur furent accordées. Le mécontentement général se fit jour dans la douloureuse publicité qui environna l'insoumission d'un prêtre d'Islington, M. Boyle [1], et Wiseman devinant à Rome même des accusations insaisissables, souffrit cruellement de ces injustices. Son clergé le connaissait

1. Ce prêtre refusa de quitter son poste sur l'ordre du cardinal et fit paraître dans un journal français une critique violente de l'administration de Westminster. Le cardinal fut amené à dire en lui répondant qu'il avait *été renvoyé* de chez les Jésuites. Ce mot fut retraduit en anglais par *expelled* (expulsé), ce qui permit à Boyle d'attaquer et de faire condamner son archevêque.

mal et ne pouvait le juger, car on ne le connaissait bien que dans l'intimité. Son excessive sensibilité lui faisait deviner et redouter vivement l'antipathie et sa timidité le paralysait constamment même devant ses inférieurs. Il restait parfois silencieux en présence de tout jeunes gens et ne devenait lui-même que si on lui tendait pour ainsi dire la main, en se permettant une familiarité qu'il aimait, mais qu'il fallait deviner qu'il aimait. Autrement, il demeurait gêné de sa personne et il faut convenir qu'avec sa haute taille, ses formes massives et ses énormes sourcils noirs sur ses lunettes d'or, il n'invitait aucunement à l'expansion. Son air concentré quand il avait quelque travail sur le métier et en tout temps sa timidité, lui aliénèrent plus d'un prêtre venu à lui dans l'intention de dissiper par une explication loyale, un malentendu ou une impression fâcheuse. Il sentait l'infériorité où ce défaut le mettait et il en souffrait parfois beaucoup. Quelquefois ses amis s'entremettaient et lui donnaient pour des tiers les explications qu'il n'aurait osé demander. M. Ward (père de celui dont nous nous occupons) le rassura à cette époque sur les vrais sentiments des Oratoriens et surtout de Faber qu'on lui avait dépeints comme critiques et mécontents. La conviction où il était, que même ses meilleurs amis, ceux pour lesquels on l'accusait d'avoir eu trop d'égards, se tournaient contre lui, lui faisait une peine profonde. Car sa confiance dans les nouveaux convertis était un grief et une plainte de tous les instants parmi son clergé et quand toutes les autres difficultés furent aplanies, celle-là resta. Il se décida une première fois en 1854 à se justifier lui-même à Rome des accusations qu'il connaissait

et de celles qu'il soupçonnait. La Propagande décida qu'il fallait donner en partie satisfaction au clergé sur la procédure à suivre pour déplacer les curés, mais sur tous les autres points le pape approuva sa ligne de conduite et l'encouragea.

Ce séjour à Rome rendit au cardinal toute sa sérénité. Sitôt que ses affaires furent finies, son élasticité habituelle lui revint et il se remit comme vingt ans auparavant à l'école des vieux souvenirs. On le revit dans les cimetières et près des ruines de la campagne romaine; il préparait, disait-il, un petit livre; c'était *Fabiola,* dont il est inutile de dire autre chose sinon qu'il fut écrit en sept mois, aux heures perdues d'un homme de cinquante ans qui n'avait jamais fait profession de littérature, et pendant une courte accalmie de tracas dévorants. Wiseman avait une puissance extraordinaire de concentration : l'historien Lecky l'entendit faire sur l'attention une conférence qui eut, dit-il, une influence considérable sur sa méthode et il prenait à tout travail de son goût l'intérêt exclusif et naïf que les natures très neuves peuvent seules trouver à leurs spéculations. Dans ses minutes libres, il aimait assez certains délassements littéraires : vers latins ou autres. Il avait avec le chanoine Walker une correspondance toute pleine d'un *humour* robuste où ils se provoquaient à des tours de force en vers et en prose d'assez mauvais goût. Il écrivait quelquefois des vers français. M. Ward cite une pièce sur le débordement de la Loire : il savait évidemment très bien la langue et avait un certain sens du rythme, mais chose étrange avec cela, nulle connaissance des règles les plus élémentaires de notre versification.

Le succès de *Fabiola* lui causa une grande joie et contribua sans nul doute à lui ramener ses prêtres fiers de la célébrité universelle de leur archevêque. Il se remit avec une confiance nouvelle à son œuvre de transformation. Elle dépendait beaucoup plus, pensait-il, d'une rénovation de l'esprit chrétien que d'améliorations purement administratives. Dans cette conviction, il prêchait chaque année lui-même la retraite ecclésiastique et faisait tous ses efforts pour amener dans les quartiers pauvres de Londres des hommes d'une sainteté assez éloquente pour les ébranler et d'une abnégation assez héroïque pour s'y fixer. Le salut de ces milieux voués presque fatalement à l'indifférence et au vice lui tenait profondément à cœur et revient incessamment dans ses lettres. Les religieux y donnaient parfois des missions qui faisaient merveille parmi ces pauvres Irlandais aussi croyants que faibles, et c'était pour l'archevêque une douleur d'en voir le fruit se perdre presque aussitôt faute de mains charitables pour le recueillir. Il avait compté longtemps sur les ordres religieux dont le retour amenait partout de nombreuses conversions. Il avait fait tous ses efforts pour les rappeler en Angleterre. A son arrivée à Londres en 1847 il n'y avait dans toute la capitale d'autres réguliers que deux jésuites. Dix ans plus tard les Rédemptoristes, les Passionistes, les Maristes et les Oratoriens y avaient des résidences peuplées et de belles églises, sans parler de la magnifique église du Gesù dans Farm Street et d'innombrables communautés de femmes qu'il encourageait à fonder partout avec une confiance un peu trop aveugle dans la Providence. En dépit de ces

efforts et de ce renouveau magique de vie religieuse, le cardinal voyait ses espérances éternellement déçues par ceux à qui successivement il les confiait. Les Oratoriens eux-mêmes, presque tous convertis, qu'il regardait comme ses enfants, et dont il avait suivi la formation et attendu le retour avec tant d'impatience, étaient revenus d'Italie parfaits religieux, mais comme tous les autres avec une règle trop ancienne ou trop spéciale pour convenir à ses projets. Il le déplorait dans une lettre admirable de foi, de zèle et de résignation adressée à Faber en 1852. Ceux qui seraient tentés de trouver Wiseman trop spontané, trop Anglais d'allures et même trop évêque américain avant la lettre, feront bien de lire avec attention ces pages d'une mélancolie si douce mais si pénétrante, où il refait le compte de ses efforts, de ses espérances à l'apparition de chaque ordre nouveau et de ses découragements chaque fois qu'on lui a objecté la règle immuable et inflexible. Il ne demandait rien d'impossible, cependant : des religieux qui voulussent, quand il le jugerait, donner des missions dans les endroits désignés par lui et parfois s'y fixer d'une manière définitive. Il voyait ses désirs réalisés dans tous les diocèses de France par les missionnaires diocésains et il ne pouvait comprendre que les ordres religieux s'éloignassent l'un après l'autre d'un ministère si raisonnable et si simple. Il se résignait cependant, puisque les règles étaient vénérables et il se tournait encore vers l'avenir. Il ne se sentait pas la vertu nécessaire pour créer lui-même l'ordre qu'il rêvait, mais peut-être lui viendrait-il d'une manière inattendue? peut-être de la petite société que Mgr Manning voulait fonder?

Il demandait au P. Faber ses prières, ses conseils, et, ajoutait-il, avec une simplicité sans nulle amertume et touchante chez un évêque, un jugement charitable des efforts qu'on ferait. Faber offrit immédiatement au cardinal de se charger d'une paroisse et comme la délicatesse de Wiseman lui fit refuser cette offre, les Oratoriens s'efforcèrent de plier leur règle aux exigences infinies du ministère à Londres. Le cardinal leur en sut gré, mais ses désirs ne furent véritablement satisfaits que lorsque Manning eut enfin créé et organisé tout spécialement pour Londres la petite société des Oblats.

Cet établissement nouveau ne lui apporta pas cependant que de la joie. Vers l'époque de sa fondation on voit paraître dans la vie de l'archevêque deux figures nouvelles entre lesquelles la sienne revêt trop souvent une expression douloureuse. Manning et Errington sont ces deux hommes et le spectacle de leur vertu, on pourrait dire leur sainteté, contrariée et presque neutralisée par la différence de leurs tempéraments et de leurs idées, est une démonstration pénible de la faiblesse inhérente à ce qui est humain. Il s'y mêle cependant, surtout par l'intervention d'autres personnages d'une trempe moins fine, comme le Dr Searle et le chanoine Maguire, un élément comique, que M. Ward était bien trop Anglais, je veux dire bien trop sincère, trop ennemi du décor et trop ami de l'*humour* pour ne pas laisser entrer dans cet admirable chapitre.

Manning était devenu catholique en 1851. Il vécut à Rome jusqu'en 1856, où il revint à Londres comme prévôt du chapitre et supérieur des Oblats de Saint-Charles. Personne ne pouvait faire avec Wiseman

un contraste plus absolu. Sa taille haute et élégante, sa figure profondément et délicatement creusée par un ascétisme rigide et une activité intérieure dévorante, son attitude constante de réserve qui le fit ressembler jusqu'à la fin à un clergyman anglican, un *parson*, comme disait Searle; son visage inspiré et son éloquence lyrique dans la chaire; tout cela était bien loin de la bonhomie, du rire sans arrière-pensée et de la jouissance de la vie ouverte et délicieusement simple qui frappaient dès l'abord chez le cardinal. Pour aller plus avant, ils avaient en commun une charité constante de langage, un oubli facile des offenses, le goût des choses intellectuelles, et surtout l'amour de l'Église romaine, mais cet amour se traduisait suivant les différences de leurs tempéraments par des plans et une conduite aussi différents. Le P. Whitty dit que Wiseman ne se sentit jamais bien à l'aise auprès de Manning et le Dr Patterson, que la simplicité du cardinal à côté de la réserve du prévôt était gênante même pour les spectateurs. Cependant, dès qu'ils se virent, Wiseman devina la valeur de cet homme d'acier, à l'âme mystique et aux idées ailées et sans éprouver jamais pour lui la moindre sympathie naturelle, il l'associa à toutes ses entreprises.

Errington, au contraire, avait été son ami depuis leur douzième année et les jours lointains d'Ushaw et ils ne s'étaient presque jamais quittés. Étudiants ensemble, puis professeurs, enfin recteur et vice-recteur du collège romain, quand Wiseman était arrivé à Oscott il n'avait pu se passer de son vieil ami et l'avait fait préfet des études au séminaire. Errington réglait infatigablement ces détails mi-

nimes et monotones tandis que son supérieur planait sur le monde. Après le départ de celui-ci pour Londres, Errington devint lui-même évêque de Plymouth. C'est là que Wiseman vint comme naturellement le chercher quand en 1856 il eut besoin d'un coadjuteur pour échapper à ce que l'administration avait de déprimant pour son esprit et sa santé. L'évêque de Plymouth accepta en posant nettement deux conditions : il serait coadjuteur avec future succession et le cardinal ne réformerait jamais ses décisions quand il lui aurait permis d'en donner. Sur cette double promesse il vint à Londres et entra volontiers dans les plans de réforme que Wiseman caressait. Mais tandis que ce dernier voulait, comme Manning, les réaliser en ramenant les ordres religieux, les institutions et les dévotions romaines, Errington, profondément et exclusivement anglais et canoniste consommé, voulait s'en tenir à Challoner et croyait trouver dans la législation ecclésiastique existante, tous les moyens de réformer le clergé. A son arrivée à Londres, il se mit à les appliquer avec une sévérité que son bon cœur et sa piété profonde ne mitigèrent jamais. A la même époque, Manning que Pie IX aimait, fut nommé prévôt du chapitre de Westminster. Le *parson* converti étudiait à Rome depuis cinq ans : on connaissait son influence sur le pape et sur le cardinal, mais à part un peu de ministère qu'il avait fait à Londres pendant ses vacances on ne l'y avait jamais vu à l'œuvre. Il arriva donc enveloppé de la triple méfiance que devait exciter un converti, un ultramontain et un homme nouveau. Errington ne l'aimait pas. Ils s'étaient rencontrés à Rome et Manning lui avait vainement demandé l'appro-

bation des règles de son futur institut. Quand donc ils se retrouvèrent dans la maison de Wiseman, celui-ci fut seul à défendre le prévôt tandis qu'Errington et le D[r] Maguire surveillaient soupçonneusement ses actes et que le bon Searle ne parlait de lui que comme un autre Machiavel.

La règle des Oblats de Saint-Charles amena le premier conflit. Cet institut embrassait, outre des missionnaires vivant en communauté et des prêtres voués à l'enseignement, quelques membres du clergé des paroisses. Errington craignait que ces prêtres dispensés du serment commun ne se servissent de cette liberté que pour se rendre indépendants de l'autorité centrale. tout au contraire de ce que Wiseman avait espéré en prêtant les mains à leur fondation. Il obligea Manning à réformer ce point. La règle portait aussi que l'un des offices principaux des Oblats serait la formation des clercs. De fait deux oblats parmi lesquels le P. (plus tard cardinal) Vaughan enseignaient la théologie à Saint-Edmond. Leur présence dans ce séminaire était, avec l'enseignement de M. Ward (père de notre biographe), une des raisons principales du mécontentement du clergé. M. Ward, converti récent, marié, enseignant la théologie dogmatique avec une certaine indépendance de méthode, leur était foncièrement antipathique. D'autre part ils craignaient que Manning et ses religieux n'introduisissent dans leur séminaire un esprit romain et des pratiques romaines, c'est-à-dire, dans leur pensée, des allures moins franches et des habitudes de délation. Au premier synode, tenu à Oscott après le rétablissement de la hiérarchie, Wiseman avait décidé, sans prévoir na-

turellement que cette règle tournerait contre lui, que deux chanoines auraient un droit d'inspection au séminaire. Ce point lui fut remis devant les yeux et en plein chapitre, on somma le prévôt de soumettre à l'examen de l'assemblée les points de sa règle qui concernaient les séminaires. Manning accepta aussitôt de remettre des exemplaires de sa règle aux chanoines, mais il se refusa à leur reconnaître le droit de porter sur cette règle approuvée par le cardinal et par Rome un jugement canonique quelconque. Le chapitre passa outre, la règle fut examinée, le prévôt interrogé, et une décision prise que les prêtres de Saint-Charles seraient exclus du séminaire. Errington qui, à sa première visite à Saint-Edmond, avait fait des conditions si dures à Ward qu'il avait dû résigner ses fonctions, se rangea à l'avis du chapitre, en sorte que le cardinal se trouva seul avec Manning contre toute son administration.

La situation était intenable. Wiseman se résolut à la faire connaître au Saint-Siège. Errington fort de la légalité apparente de sa conduite ne demandait pas mieux que de se défendre devant la Congrégation. Au commencement de 1860, lui, Wiseman et Manning partirent pour Rome et se préparèrent à faire valoir leurs droits.

Il est inutile de raconter par le détail la fin de ce triste malentendu. Wiseman, bien qu'il fût malade et découragé, écrivit en italien un long récit des faits, seul capable d'éclaircir les points obscurs de ce litige. Errington rédigea une *Scrittura* semblable. Ces deux plaidoyers sont empreints l'un et l'autre d'une absolue vérité, mais la misère humaine y pa-

raît à chaque ligne et la bonne foi et la bonne volonté évidentes des deux côtés ne diminuent pas l'impression pénible qui se dégage de l'ensemble.

Errington eut gain de cause sur le point de droit, mais le pape le fit venir près de lui et voulut l'obliger à donner sa démission de coadjuteur. Cet homme plein de foi et de docilité était incapable d'une concession quand il croyait le droit engagé, même le sien. Il répondit respectueusement qu'il le ferait volontiers, mais seulement si on lui en donnait l'ordre. Le Pape lui offrit vainement l'archevêché de Trinidad qu'il avait désiré autrefois : après quelques jours Errington quitta Rome en disant au préfet de la Propagande : *Vim patior, patior injustitiam*. Le 22 juillet le pape rendit le décret qui décidait contre lui. Les termes en étaient calculés avec soin pour que le coadjuteur ne se trouvât pas offensé. Le Pape rappelait ses prières, le refus d'Errington et l'expression de son obéissance. Il basait sa décision uniquement sur l'impossibilité où l'archevêque de Westminster et Errington se trouvaient de travailler ensemble. Par suite il le *libérait* de son office de coadjuteur et de tous droits sur le diocèse où il l'avait exercé.

M. de Pressensé dans son beau livre sur Manning a rendu hommage à la soumission d'Errington. Elle serait sublime si elle ne paraissait naturelle et comme imposée chez un homme de fer gouverné uniquement par les principes. Il se retira à Bath près de son ami l'évêque de Clifton et y enseigna modestement la théologie jusqu'à sa mort en 1886. Il ne garda point de rancune à Wiseman ; après quelque temps on les revoit s'écrire de longues

lettres en italien où sans revenir sur les points contestés, ils se demandent réciproquement pardon de la peine qu'ils se sont faite.

Cela ne fit point que la santé du cardinal ne reçût une profonde atteinte de ses contrariétés. Avant de quitter l'Italie il dut subir une opération dangereuse, et quand il se retrouva en Angleterre, l'air de Londres et les tracas de l'administration ne lui laissèrent plus qu'une vie languissante. On le revit à Rome pour la canonisation des martyrs japonais et les évêques le choisirent pour rédiger l'adresse collective au pape ; il tint aussi une grande place au Congrès de Malines, mais il se déchargea graduellement du détail de l'administration sur Manning qu'il fit procureur, puis directeur de la *Dublin Review* et enfin son intermédiaire officiel avec les évêques, et vécut presque constamment à la campagne.

Cependant, même pendant ces six dernières années, il ne se désintéressa, ni des affaires de l'Église, ni de la politique, ni surtout du mouvement des idées philosophiques et sociales et cette dernière phase de sa vie est peut-être celle où l'on peut voir le mieux ce qu'il était naturellement et ce qu'il aurait voulu toujours être.

Il aimait l'action quand il ne la voyait pas séparée des idées, mais les idées, il les aimait passionnément pour elles-mêmes. Tel qu'il apparaît dans le livre de M. Ward, il semble avoir été un philosophe chrétien beaucoup plus qu'un homme d'église. La vérité chrétienne parlait directement à son intelligence au lieu de lui venir, comme il arrive souvent, par un acte réflexe où la volonté et la foi agissent réciproquement l'une sur l'autre. De là, un accent de convic-

tion profonde, l'accent des saints et en général de tous les intuitifs, et dans la pratique de la vie des singularités déconcertantes comme elles sont ordinaires chez les hommes très absorbés. Il est évident qu'on ne peut songer à faire du cardinal Wiseman ce qu'on appelle un saint, au sens ordinaire de ce mot et ce qu'un biographe français se serait probablement ingénié à faire paraître par un habile jeu d'ombres et de lumière. M. Ward ne semble pas même y avoir songé; si je l'ai bien compris, il a vu avant tout dans son héros un homme préoccupé de toute sorte de vérité par goût naturel, ardent défenseur de la vérité catholique parce qu'il en sentait toutes les harmonies rationnelles, religieuses et sociales, en un mot (dit, je crois, par le P. Whitty), un Shakespeare chrétien, traducteur universel de toutes les formes de l'idéal catholique, comme l'autre l'avait été de l'idéal poétique. Avec une telle caractéristique, M. Ward ne semble pas soupçonner qu'on puisse demander à Wiseman un certain détail de formes catholiques ou plutôt mystiques. Le cardinal était un poète et qui songe à demander aux poètes autre chose que leur poésie? Aucun homme n'a atteint les limites de l'idéal en chaque sens. L'Église seule a cette puissance et marque d'une empreinte surnaturelle l'exercice légitime des facultés humaines dans les directions en apparence les plus divergentes. Elle favorise l'artiste et fait une large place à l'art dans ses harmonies terrestres, en même temps qu'elle exalte le renoncement même aux jouissances esthétiques les plus pures et le laisse se codifier dans les constitutions et la vie de quelques ordres religieux. Elle revendique également saint

François d'Assise et Fra Angelico; la sainteté obtenue dans la pratique de l'art et une poésie supérieure atteinte par la pratique des vertus héroïques. Un capucin peut écrire dans sa cellule sur le détachement absolu des formes, tandis qu'un bénédictin écrit dans la sienne un commentaire littéraire des psaumes; un prêtre prêchera dans une église la pauvreté, l'humilité et l'obéissance pendant qu'un autre prêtre défend dans un théâtre la liberté et l'activité et propose des réformes économiques où les mots d'argent et d'aisance reviennent à chaque phrase. Ainsi, dans les limites du permis, l'Église s'intéresse à tout ce qui intéresse l'humanité. Mais les individus ne peuvent avoir la même universalité. L'ascète sera difficilement en même temps un politique ou un artiste. On voit bien maintenant et il est probable qu'on a vu dans chaque siècle des prêtres joindre comme Manning et Lacordaire, une régularité monastique à un large intérêt pour la vie, mais le plus souvent cet intérêt n'est pas spontané : dans ces esprits soucieux avant tout de perfection morale, ces préoccupations toujours surveillées et contrôlées apparaissent principalement comme des formes d'activité chrétienne dont ils sentent l'utilité autant que l'élévation. Wiseman était bien différent. L'idée ne viendra à personne en lisant le livre de M. Ward que le cardinal n'a pas été toute sa vie, non seulement un prêtre régulier, mais un homme d'une grande piété. Des touches nombreuses le montrent clairement bien que le livre n'ait pas été écrit dans un but d'édification mais plutôt avec des vues apologétiques et en vue d'une orientation moderne de l'action catholique. Cependant, pour nous comme pour son biographe,

Wiseman est un grand chrétien, parce qu'étant un grand esprit il a aimé et défendu toute vérité et avant tout la vérité chrétienne avec l'enthousiasme le plus sincère et le plus spontané. Sa vie, en dépit de tout ce que son impulsion géniale a conduit à terme, a été surtout le rêve d'un philosophe passionné pour le vrai sous toutes ses formes et tendrement attaché à l'Église. Il ne faut pas lui demander l'attention au détail, ni dans sa vie d'évêque, ni dans son existence de chrétien. Ses habitudes contemplatives ne l'y conduisaient pas et sa simplicité enfantine ne le lui reprocha jamais. C'est pourquoi une foule d'anecdotes naïves racontées par M. Ward avec une absolue sincérité ne font naître que le sourire au lieu d'un étonnement scandalisé ou incrédule. Wiseman renvoyant toutes les affaires au lendemain parce qu'il écrivait un chapitre intéressant de *Fabiola;* Wiseman voyageant comme un légat de Léon X avec une suite pompeuse de domestiques, de médecin, d'aumônier, de secrétaire, etc.; Wiseman faisant taire une cloche parce qu'elle lui donnait sur les nerfs; jouant avec ses chiens au lieu de travailler à sa *Scrittura;* portant sur ses épaules trois ou quatre enfants de Mme Merry del Val ou composant pour eux des comédies; Wiseman faisant l'éloge d'un Xérès rare, n'étonne pas, ne scandalise pas. Assurément l'austérité indéfectible de Manning se présente plus immédiatement comme un modèle et cependant un mot du Dr Patterson que j'ai cité plus haut fait sentir que la simplicité de Wiseman était touchante en face même de cette austérité. Elle le devient davantage quand on se rappelle l'influence du cardinal sur son temps.

Les troubles qui suivirent le rétablissement de la hiérarchie se calmèrent assez rapidement, mais l'Église catholique et son chef en restèrent diminués. Wiseman le sentit et pendant quinze ans, surtout pendant les dernières années de sa vie où il se déchargea presque entièrement d'une besogne administrative pour laquelle il n'était pas fait, il s'efforça de reconquérir dans l'esprit de ses compatriotes le terrain perdu. Il suffit de comparer l'accent de vénération et presque de sympathie avec lequel le *Times* fit son éloge le jour de ses funérailles avec celui dont le même journal avait parlé quinze ans auparavant, pour juger à quel point le cardinal avait su ramener les esprits. Il y réussit par la seule impression de son intelligence, de sa bonté et de sa sincérité, car il n'abandonna jamais rien de ce qui lui paraissait la vérité. Mais comme évêque, comme homme et comme Anglais il s'intéressait à tout. Il saisissait toutes les occasions d'entrer en contact avec ses compatriotes et d'éclairer ou de réformer leur jugement. Le plus souvent c'était comme en passant et à propos d'objets indifférents. Il allait beaucoup dans le monde, s'il faut appeler de ce nom des milieux où il espérait échanger des idées et tous les témoignages font voir que sa supériorité y était universellement reconnue. Déjà à Rome ses qualités de causeur étaient connues et Ticknor le note dans son journal. A Londres, il s'imposa surtout par une variété infinie de connaissances. Dans un dîner où se trouvaient des généraux il étonna en donnant sur les armées du continent une foule de détails techniques précis. Sa connaissance des langues et des littératures modernes était vraiment prodigieuse. La situa-

tion politique et religieuse de l'Europe lui était familière jusque dans les détails les plus minimes et Gladstone est peut-être le seul Anglais qui pût se dire autant que lui cosmopolite. Son influence dans les sphères aristocratiques et intellectuelles était donc considérable. Il l'étendit par la presse et par les conférences. Pendant vingt-cinq ans il collabora assidûment à la *Dublin Review* et porta la responsabilité, plus lourde en Angleterre que partout ailleurs, de rédacteur en chef.

A Londres il se servait volontiers des journaux quotidiens pour faire connaître sa pensée sur toutes sortes de sujets. Ceux qui admirent l'organisation du service postal dans l'immense capitale ne se doutent pas qu'elle est pour une bonne partie l'œuvre du cardinal et que ce spéculatif devenait parfois un homme d'affaires sagace. Tout son œuvre de presse porte la marque d'un absolu désintéressement de lui-même : même lorsque ses actes et non plus seulement ses idées sont attaqués on n'aperçoit jamais qu'il ait songé à écrire avec sa crosse plutôt qu'avec sa plume. Sa controverse avec les rédacteurs du *Rambler* en est une preuve touchante. Ces écrivains, presque tous anglicans convertis, avaient pris vis-à-vis des anciens catholiques un ton de supériorité dédaigneuse et l'un d'eux, M. Simpson, ne craignait pas de faire à l'occasion la satire du cardinal lui-même. Tant que le *Rambler* n'avait fait que défendre l'absolue liberté des recherches scientifiques en dehors de toute préoccupation confessionnelle, Wiseman aussi bien que Newman l'avait approuvé. Mais peu à peu le journal descendit de ces hauteurs sereines et adopta sur les traditions de l'Église. le

génie spirituel des saints et en général sur les autorités catholiques, un ton qui était justement celui d'un parti. C'est alors que Wiseman prit, dans la *Dublin Review,* la défense des anciens catholiques amèrement et systématiquement insultés. Nulle part dans les larges extraits que M. Ward donne de cet éloquent article on ne peut voir que le cardinal se souvînt de sa supériorité hiérarchique sur ses adversaires et que dans une question où l'intérêt de l'Église d'Angleterre était en jeu, il aurait pu légitimement user d'autorité au lieu d'arguments. Il admet volontiers la culture supérieure de ses adversaires, mais après leur avoir demandé s'ils ont vraiment bonne grâce à s'en targuer vis-à-vis de ceux à la patience héroïque de qui ils doivent après tout leur foi, il s'enferme dans une discussion strictement spéculative et quand il lui faut en venir à se défendre d'être l'optimiste éternel que M. Simpson raillait, pas un mot n'indique qu'il songe à autre chose qu'à la simple vérité des faits.

Les attaques du *Rambler* durent lui paraître d'autant plus pénibles qu'elles le représentaient tout autre qu'il n'était au sujet d'un des points qui lui tenaient le plus à cœur : la réconciliation de l'Église et du siècle. En réalité, sa vie tout entière n'avait pas eu d'autre idéal et il lui aurait sacrifié volontiers des revendications qu'il trouvait assurément légitimes, mais dont l'urgence frappait davantage d'autres esprits. En 1860, Manning s'était employé à la réalisation d'un de ses rêves les plus chers : la fondation d'une sorte d'Académie catholique. Mais tandis que le prévôt voyait surtout dans cette institution le moyen d'infuser un esprit romain dans un corps considérable

et influent, et voulait s'en servir principalement pour défendre le pouvoir temporel du Pape, Wiseman qui sur ce point n'avait jamais partagé les enthousiasmes violents et les indignations excessives de quelques-uns [1], ne dit pas un mot dans son discours inaugural de la question du jour et s'attacha à mettre en lumière ce qu'il considérait comme la caractéristique de l'Église : la facilité à utiliser les forces variables des civilisations où elle se trouve et à s'accommoder à leurs formes. M. Ward dit aussi qu'il ne se réjouit pas autant que d'autres de la publication du *Syllabus*, à une époque où cette charte de la dogmatique moderne paraissait une protestation contre l'attitude des puissances européennes plutôt qu'une exposition simplement théologique [2] et semblait consommer la rupture entre l'Église et le monde moderne. Dans deux circonstances importantes, il sembla, au contraire, prendre une position plus traditionnelle que libérale. La première fut la discussion reprise tant de fois depuis, et à peine tranchée affirmativement aujourd'hui sur la présence des étudiants catholiques dans les Universités anglaises. La seconde fut la création d'une société d'union chrétienne, prototype de l'*English Church Union* de lord Halifax, et dans laquelle plusieurs catholiques voulaient entrer.

Le cardinal refusa son assentiment dans les deux cas. Mais il n'est pas douteux qu'il ait agi sous l'influence de Manning, et sur la question des universités

1. Cela ne l'empêcha pas de publier contre Garibaldi un mandement dont la défense dans les colonnes du *Times* fut une grande victoire morale, et de recueillir des sommes considérables pour la défense de Rome.

2. Cf. II, 472.

en particulier, Newman atteste qu'il retira son adhésion après la lui avoir formellement donnée. D'ailleurs il était d'accord avec le grand oratorien sur plusieurs points importants où leur jugement paraissait alors un peu hardi et ce n'est pas sa faute, si Newman fut empêché de mettre à exécution un projet que les littérateurs avaient accueilli avec autant de joie que les théologiens : le rajeunissement et la correction de la Bible de Douai.

Dans ses dernières années, Wiseman devint surtout conférencier. On connaît le goût des Anglais pour ce genre d'éloquence directe, autrement persuasif que nos discours d'apparat. Il ne faut pour s'en convaincre que traverser Hyde-Park par un après-midi de dimanche. La pluie peut bien tomber comme elle tombe souvent à Londres les dimanches après-midi ; on rencontre à chaque pas des prédicateurs autour desquels cinquante ou soixante hommes, la figure attentive et calme, cherchent avec une bonne foi visible à s'éclairer sur les questions les plus brûlantes, quelquefois les plus délicates. Il est évident, quand on compare l'attitude de ces gens avec celle d'un auditoire français, à la sortie d'une séance solennelle de Congrès, qu'ils ont infiniment moins que nous aggravé ce qu'il y a de presque inévitablement faux dans la parole publique [1].

Quand, à la suite du rétablissement de la hiérarchie, Wiseman se sentit environné de méfiance et d'antipathie, il chercha aussitôt à reprendre contact

1. Lisez dans les *Études religieuses* (1897) un article de l'abbé Bremond sur les sermons de Newman ou plutôt sur l'éloquence religieuse en Angleterre. Il s'y trouve une observation digne de Faber sur ce qu'il y a de faux et d'illusoire dans notre pathétique.

avec le peuple anglais, dans ces entretiens simples et familiers. A peine quelques semaines après son retour à Londres au milieu de l'agitation antipapiste, il fit à Bath une conférence sur la vie religieuse dans les couvents catholiques de femmes. Il voulait dissiper le fâcheux effet que produisent, presque à intervalles périodiques, les discours calomnieux de prétendues religieuses désabusées. Quelque temps après il parlait à Leeds dans une réunion strictement littéraire. Une lettre écrite à cette occasion semble montrer qu'il avait eu alors quelque scrupule à paraître dans une assemblée profane, bien qu'elle fût composée en majeure partie de catholiques et qu'il n'y allât que pour réfuter incidemment un discours anti-romain de lord Beaumont. L'expérience de ces réunions non confessionnelles lui en montra cependant l'utilité et par la suite il parla très fréquemment sur des questions neutres où le point de vue catholique se devinait plus qu'il n'apparaissait. En 1854, il fit dans un théâtre une série de conférences sur l'éducation des pauvres; puis sur la guerre de Crimée, les dernières fouilles à Rome, le sentiment de la nature chez les Anciens et les Modernes, la manière de former et d'organiser une galerie nationale de peinture etc., etc. Son éloquence avait deux caractères : une entière possession du sujet traité et une sympathie immédiate avec l'auditoire. Cette sympathie était évidemment la force principale de Wiseman, car sa facilité imaginative et gracieuse ne le servait pas toujours. Mais son extérieur seul attirait. Les protestants à force de l'entendre appeler imposteur italien se l'imaginaient souvent fin, insinuant et d'allure diplomatique, toutes qualités an-

tipathiques aux Anglais. C'était pour eux une agréable surprise de voir au contraire une physionomie au premier coup d'œil britannique et d'entendre une façon de dire éminemment nationale. Wiseman n'était guère différent dans la chaire. On a dit que Manning en chaire, voyait : il voyait le grand Trône blanc et les murs de la Cité de Dieu et son auditoire le regardait comme un inspiré : Wiseman au contraire s'efforçait de faire voir et il y réussissait parfois jusqu'à charmer. En 1855, il attira une foule énorme dans l'église de Moorfields où il avait eu vingt ans plus tôt ses premiers succès pour expliquer aux protestants, à propos du Concordat autrichien, la politique de l'Église vis-à-vis des puissances séculières et du droit civil. Ce fut sa revanche sur l'aveuglement stupide qui avait amené cinq années auparavant, l'excitation antipapiste. Quand ces conférences furent imprimées, elles eurent en peu de temps quatre éditions et durent porter la lumière dans une foule d'esprits encore prévenus. Certainement, dans les six ou sept dernières années de sa vie, le cardinal fut regardé universellement comme l'un des plus grands hommes de son pays, et si l'on ne peut dire qu'il ait été populaire au même titre que Manning le fut, il faut se rappeler que ce dernier dut son influence surtout à des questions autrement passionnantes pour les masses que celles dont son prédécesseur s'occupait.

En 1858, Wiseman fit en Irlande un voyage vraiment triomphal. Le lord-maire de Dublin donna un banquet en son honneur, les autorités protestantes de Trinity-College le reçurent parmi toutes sortes de témoignages de respect et on le pria de parler dans

un grand édifice public. En 1865, attristé par la maladie et par toutes sortes de peines, il reçut un témoignage d'estime qui embellit ses derniers jours et put lui faire mesurer le chemin parcouru depuis le rétablissement de la hiérarchie : le comité national du Jubilé de Shakespeare le choisit pour faire une conférence dans Albemarle Street sur le grand poète national. La mort l'en empêcha, mais quand on sait ce qu'est Shakespeare pour ses compatriotes, et qu'on se rappelle ce qu'était le catholicisme en Angleterre avant Wiseman, ce qu'il avait encore été pendant quelques années, à son retour définitif à Londres, ce choix d'un prêtre romain pour faire l'éloge d'un poète devenu l'incarnation de l'idée de patrie, remplit d'un étonnement admiratif. Il fallait une rare puissance pour s'imposer à ce point à une nation dans des circonstances aussi défavorables. C'est sur ce triomphe éclatant que nous le laissons.

Il ne semble pas cependant que Wiseman doive être appelé un homme de génie : il n'avait qu'une prodigieuse facilité. Sa force lui est venue d'une curiosité intellectuelle qui se portait en tous sens avec la même sympathie et sans aucune arrière-pensée, fortifiée et non réprimée par des convictions chrétiennes profondes, mais simples, et naturelles. A part quelques années de sa jeunesse, il n'y a pas eu de lutte entre ses croyances de savant et les articles de sa foi. Il a été soutenu par une conviction absolue que tout progrès scientifique, esthétique et social est bon de soi et que l'Église catholique a en elle le pouvoir parfois clair et évident, parfois obscurci et attendu. de s'y plier et de l'élever. Ce principe a été le phare lumineux et réchauffant de sa vie et lui a

donné son unité, sa grandeur et son originalité. Il a été l'évêque peut-être le plus moderne, c'est-à-dire le plus intelligemment actif du XIXe siècle, parce qu'il l'a le mieux compris et qu'il en a le plus espéré.

Il n'a pas la grandeur morale que l'austérité d'une conception sévère de la vie a mise autour de la figure de Manning, mais il a celle moins frappante et peut-être plus rare d'une absolue simplicité. Les détails de l'existence chrétienne réglée minutieusement et scrupuleusement surveillée comme nous la concevons, s'éclipsaient pour lui dans la lumière projetée par l'idée qui le passionnait. Il a aimé de toute son âme, naïvement et inconsciemment, la vérité, l'Église et la vie. Cela doit faire de lui un des modèles des temps nouveaux. M. Ward paraît n'avoir pas eu d'autre pensée en écrivant sa vie. C'est un livre d'apologétique et d'orientation. A ce titre sa valeur est considérable. Sous la forme un peu décousue par endroits et souvent familière jusqu'à la négligence, cette pensée maîtresse transparaît lumineuse et fortifiante. On n'appellera pas cet ouvrage à proprement parler un livre édifiant, pas plus que la vie même de Wiseman n'appelle d'abord ce mot; et pourtant cette biographie vous laisse meilleur chrétien, plus éclairé, plus calme. Wiseman devait produire cet effet sur ses contemporains. C'est sa gloire et il suffisait que son historien le montrât ou plutôt qu'il le fît sentir aussi profondément.

CHAPITRE II

LE VOYANT

QUELQUES ASPECTS DU CARDINAL NEWMAN

Grâces à Dieu, le nom du cardinal Newman redevient familier aux Français. Après une période d'oubli on s'aperçoit que ce grand Anglais appartient à toutes les nations catholiques : on récrit sa vie, on recommence à entrevoir quelques idées par où il dépasse toute sa génération, même son génie d'écrivain cesse peu à peu d'être le secret d'un petit nombre d'initiés. Mais à mesure que l'on parle de lui davantage, il devient plus nécessaire de guider ceux qui souhaitent le voir de plus près et aussi de le protéger contre certaines admirations dangereuses.

Peu de personnes se souviennent que Newman a été très connu en France il y a quarante ou cinquante ans. On parlait de lui dans les journaux catholiques plusieurs années avant sa conversion. Il y avait des élèves anglais dans plusieurs de nos séminaires : ils intéressaient leurs condisciples à un mouvement qui les passionnait. Les grands convertis vinrent presque tous, avec une humilité admirable, respirer l'air du

catholicisme sur le continent. Beaucoup de Français purent voir à Rome Newman et Ambrose Saint-John. Dalgairns vint tout droit de son collège au grand séminaire de Langres [1].

Plusieurs ouvrages de Newman furent traduits : l'*Apologia*, excellemment, par Georges Dupré de Saint-Maur; une partie des *Sermons d'Oxford*, par M. Deferrière sous le titre de *Théorie de la Croyance;* l'*Essai sur le Développement*, par M. Gondon; d'autres peut-être ; il existe une traduction complète des pièces du procès Achilli. Les études plus ou moins étendues du mouvement d'Oxford furent nombreuses ; quelques-unes exactes et pénétrantes. Cependant cette vive sympathie se ralentit vers 1870. Il ne paraît pas que l'attitude de Newman pendant le concile du Vatican ait été très remarquée : nous étions trop affairés chez nous. La *Grammar of Assent* passa totalement inaperçue. A partir de cette époque l'attention qui n'avait cessé en Angleterre de s'attacher à Newman changea de caractère : on s'occupa moins de la crise religieuse qui l'avait conduit où il était, mais l'accord se fit sur ses qualités de penseur et d'écrivain : il put lire l'éloge de sa « prose royale ». C'est rarement quand un homme devient insensiblement classique dans son pays qu'il intéresse les étrangers. Newman passa de la célébrité à la gloire sans qu'on y prît bien garde en France. A sa mort, en 1890, le vent avait tourné : les catholiques du continent, tout préoccupés de réformes sociales et du

1. Il serait bien désirable que s'il restait à Langres quelques souvenirs de cet exquis écrivain, on ne les laissât pas se perdre entièrement. On retrouverait peut-être des correspondances de ses condisciples d'alors ou des lettres de lui.

rôle politique du clergé, n'avaient les yeux fixés que sur Manning : bien peu eurent une émotion et une larme quand cette grande vie oubliée dans un collège s'éteignit. Cependant Manning aussi mourut et on écrivit sa vie. Deux chapitres au moins de cette biographie ne pouvaient manquer de remettre en lumière la figure de l'autre cardinal. Vers le même temps, M. Portal et ses amis faisaient un généreux effort en faveur d'une entreprise grandiose mais impossible ; on parlait partout de lord Halifax et des moines anglicans de Cowley ; on expliquait leur théologie, on peignait leur âme anxieuse et soupirante ; et c'était justement la théologie et l'âme des Tractariens auxquels il était impossible de ne revenir à chaque instant. C'était aussi l'époque de la réaction idéaliste qui s'appela le néo-christianisme. La littérature se reprenait à une incertitude de la conscience, à une angoisse de se tromper sur le sens de la vie qui sont bien l'état d'âme où se préparent les conversions : cela aussi faisait ressouvenir les catholiques qu'ils avaient vu se dérouler en Angleterre la plus noble de ces tragédies. Plusieurs récentes biographies de Newman sont issues de ces tendances aussi littéraires que morales. Enfin, mais ceci fut plus rare — des philosophes religieux s'aperçurent que les œuvres de l'illustre oratorien leur fournissaient des arguments en faveur d'une apologétique « nouvelle », moins démonstrative peut-être, en réalité plus persuasive que « l'ancienne ». Aujourd'hui c'est surtout par ce côté théologique qu'il retient les esprits les plus dignes de l'apprécier ; on se rallie autour de son nom. Cette phalange n'est d'ailleurs pas considérable. Bien

moindre encore celle des admirateurs littéraires qui savent, d'original ou autrement, où réside véritablement sa valeur d'écrivain. L'immense majorité des personnes qui le citent ou même l'étudient [1], ne voient encore que le Newman d'Oxford ou le compagnon de voyage d'Hurrell Froude, l'homme anxieux qui implore la lumière; mais celui-là même elles le voient rarement sous son vrai jour, et il leur arrive de le faire si incomplet qu'il en devient irréel ou ridicule. Du philosophe catholique on dit peu de chose; du moraliste et de l'écrivain de génie, rien. Nous voudrions ici, très modestement, aider au mouvement qui s'annonce vers un grand homme que nous avons aimé dès avant l'adolescence, et tracer légèrement la route à ceux qu'il attire.

*
* *

Il ne faut pas s'étonner qu'une connaissance superficielle de la vie et du caractère de Newman fasse naître chez quelques-uns le désir hâtif de communiquer leurs impressions. Aucune existence n'est empreinte à la fois d'autant de grandeur et de charme. Ce n'est pas qu'il y ait rien d'extraordinaire dans les événements qui la remplissent. Newman passe la première partie de sa vie dans la demi-solitude d'Oxford, et presque toute la seconde dans l'absolue

1. Parmi les écrivains qui ont fait plus que s'occuper de Newman en passant, il convient de mettre dans un rang à part M. Thureau-Dangin pour l'exactitude de ses recherches et la précision parfaite de son récit; l'abbé Henri Brémond pour sa familiarité avec l'atmosphère où se sont passés les événements, la fraîcheur et la justesse de son sentiment et de son style; enfin M. Loisy dont on n'a pas oublié les études parues dans la *Revue du Clergé* sur l'*Essay on development* et la *Grammar of Assent*.

retraite d'Edgbaston. Il n'est point curieux et voyageur comme Stanley et tant d'autres Oxoniens après lui : rien ne le montre mieux que ses impressions tandis qu'il accompagne Froude autour de la Méditerranée : on dirait qu'il voyage en rêve. Il n'est même pas très actif dans le sens qu'on donne aujourd'hui à ce mot : il ne sort jamais des limites où son énergie s'exerce comme spontanément. Mais dans ce cadre étroit, dans cette cellule, dans cette âme si bien cloîtrée, quelle intensité ! et quelle noblesse ! A aucun moment de sa vie Newman n'est oisif ni même passif. Suivez-le année par année, jour par jour même, quand sa correspondance ou ses livres le permettent, vous n'aurez jamais la moindre peine à marquer l'idéal vers lequel il va. Il avait ses défauts comme tout homme, mais de combien d'hommes peut-on dire qu'ils n'ont jamais trahi ni bassesse, ni faiblesse, ni le moindre ridicule ou singularité, ni ambition, ni plaisir à jouer un rôle? C'est pourtant ce qui frappe dans les parties les plus brillantes, aussi bien que les plus tristes ou les plus oubliées de cette longue vie. La trame en est merveilleusement unie, simple et forte. La conversion de Newman fut assurément une révolution dans son existence, le séparant de tout un passé d'amitiés, de souvenirs et d'habitudes; mais en elle-même elle se produisit comme la suite simple et naturelle d'un travail de conscience silencieux. Il en est de même de ses livres, les plus célèbres comme les moins accessibles. Ils sont des réponses aux questions que les événements, ou le progrès intérieur de l'auteur lui posent; modestes et désintéressés comme ceux de notre Bossuet, presque constamment autobiographiques sans apparence de recherche de soi.

La vie littéraire aussi bien que morale de Newman n'est que l'expansion d'une âme uniquement soucieuse d'être sincère et chrétienne. Cette droiture héroïque lui donne sa noblesse et par instants son pathétique saisissant. Son charme lui vient d'ailleurs. Ce qui attire vers Newman c'est son génie sans excès, sans grandeur démesurée, son aptitude égale et sereine à comprendre et traduire les états intellectuels et moraux les plus divers, la subtilité de sympathie qui le fait aller au fond d'une âme comme au bout d'une idée, sa lucidité, sa grâce même quand il philosophe ou qu'il met en œuvre sa connaissance prodigieuse de l'histoire ; c'est une fascination à laquelle peu d'hommes qui l'ont approché ont échappé, une facilité à se faire aimer en faisant adopter ses idées, plutôt qu'à se rendre aimable afin d'être persuasif : une puissance de se prêter et de se garder que les natures très riches possèdent seules, et en même temps un éloignement de toute dissimulation, un oubli de soi, un dévouement sans réserve à la vérité plus aimée que les amis les plus chers. Enfin Newman est avant tout un homme d'Oxford. Quiconque a lu l'*Apologia* sait ce qu'il y a de poésie dans le nom seul de cette ville dont l'auteur a contribué plus que tout autre à faire une cité sainte. L'ardeur contenue, la sobre élégance, la religion profonde et la fleur de culture des hommes qui traversent le récit vous élèvent à coup sûr au-dessus de vous-même, et quand Newman nomme en passant la tour d'Oriel, la prairie de Christchurch, le vieux mur de Trinity où les mufliers croissaient en foule, son accent ne laisse pas de doute que pour lui comme pour nous ces simples mots familiers ne soient des poèmes. Mais c'est

ici un des dangers auxquels se sont heurtés plusieurs fois ceux qui ont voulu faire partager à d'autres leur enthousiasme pour cette poésie et ce pathétique. Dans la vie de Newman ils ne voient que sa conversion, et comme il arrive ordinairement aux personnes d'un tour plutôt lyrique que dramatique, capables d'une émotion rapide et vive mais impuissantes à se l'analyser à elles-mêmes, ce qui les séduit c'est au fond le décor plus que le drame et les personnages. Cela explique comment nous avons lu des vies de Newman, très loin d'être banales, mais dont Newman n'était pas le héros. Ce que les auteurs voyaient surtout, c'était la ville médiévale, pleine de tours et d'horloges : non point animée par une foule de jeunes gens plus préoccupés des athlètes que de Simonide, mais abritant dans des collèges gothiques des hommes silencieux traversant des crises. Newman y apparaissait par intervalles, fantôme dolent, cherchant le repos. Et quand il l'avait trouvé, quand il avait quitté Oxford pour un faubourg de Birmingham, il semblait qu'il n'intéressât plus beaucoup, on tirait le rideau sur sa retraite avec le mélange de plaisir et de regret qui accueille les fins de drames.

C'est une injustice envers Newman que de ne pas dire ce qu'il fit pour le catholicisme, et d'ignorer ce que le catholicisme lui donna non seulement de calme dans des passages difficiles, mais aussi de chaleur et d'éclat. Et c'en est une autre, quand on l'enferme ainsi dans une seule phase de sa vie, de lui appliquer encore une formule impressionniste qui ne laisse rien de l'homme et de l'Anglais qu'il était.

Le portrait d'un grand homme n'est pas le fait d'un apprenti. Il faudrait commencer par soupçonner

les difficultés qui rendent non seulement le caractère de Newman mais même sa vie peu intelligible d'abord à un Français. On croit que l'*Apologia* est un cadre tout tracé qu'il suffit de remplir, et que cette tâche est rendue aisée par les indications que Newman fournit lui-même. Mais à moins de travaux préparatoires prolongés, l'*Apologia* est un livre fermé de sept sceaux. D'abord on ne lit bien Newman que si l'on sait parfaitement sa langue : dans l'*Apologia* surtout il faut être à même de percevoir non seulement les mots et le sens mais l'accent. Or l'anglais, qui paraît une langue facile, en est une en réalité des plus difficiles : on n'est sensible à la merveilleuse subtilité avec laquelle elle marque les mouvements de l'âme comme ceux de la nature, que par une longue habitude et qu'il faut prendre tôt. Son apparente facilité est pleine de pièges [1].

Mais ceci n'est rien. Le caractère, les mœurs, l'éducation d'un Anglais sont bien différents des nôtres et les variétés religieuses ajoutent à la difficulté de s'en rendre compte. Essayez de suivre Keble et Newman dans leurs années d'enfance si vous ne percevez pas d'avance les mille particularités que représente pour l'un le fait qu'il était petit-fils de huguenot et pour l'autre qu'il était élevé par un

1. D'innombrables mots comme *actual*, *material*, *futile*, *captious*, *populace*, *student*, *scholar*, *to visit*, *to signify*, *to expose*, etc., etc., ont un sens tout différent du français et parfois très complexe. Un biographe de Newman l'a constamment mal vu pour s'être imaginé que *sensitive* voulait dire autre chose que sensible. Le traducteur d'un illustre Americain entend mal le mot *student*. Il traduit certaine phrase par : « un étudiant moderne peut être mieux renseigné sur les origines chrétiennes qu'un Père de l'Église », quand l'anglais signifiait « un savant moderne ». Un critique français tombe sur ces mots et demande avec indignation s'il faut en croire un seminariste de Washington plutôt que saint Augustin. On citerait mille exemples.

clergyman de la Haute-Église. Appliquez indistinctement ce dernier mot à Froude par exemple, et aux théologiens *high and dry* (hauts et secs) que Newman trouva en arrivant à Oxford. Prenez le sens religieux qu'avait le mot « libéral » du temps de Newman pour celui politique qu'il avait chez nous et qu'il a pris depuis en Angleterre. Ce n'est qu'à force de lire des biographies ou des controverses qu'on voit clairement ce qui différencie les partis et surtout les hommes dans un pays où la diversité religieuse est la règle. Presque toute l'*Apologia* n'est qu'une sorte de journal de ce que les hommes ou les livres ajoutent ou ôtent peu à peu à la doctrine de Newman. À chaque instant il éclaire une lecture ou une conversation par une allusion à quelque partie de son œuvre personnelle. La clef de toute son apologétique et de la tournure même de son esprit, avec son aptitude étrange à voir en tout le côté symbolique, se trouve dans les deux principes qu'il déclare devoir à Butler : la valeur de la probabilité, et les rapports de la logique avec la foi. Mais comment le deviner sous une indication rapide si l'on n'a lu non seulement la *Grammar* et les *Sermons d'Oxford*, mais aussi le livre de Butler qui avec les *Preuves* de Paley étaient naguère encore la base de l'enseignement théologique chez les Anglicans?

La constitution même des universités, en apparence et même en réalité si confuse, le régime des collèges ne sont pas intelligibles du premier coup. On ne comprend rien à un projet de réforme d'Oriel qui fut une préoccupation de Newman pendant des années si l'on n'est pas fixé sur ce qu'est un *fellow*,

un *tutor*, et sur les rapports des uns et des autres avec le chef du collège et les étudiants. Faute de ces connaissances préalables, on simplifie tellement la vie de Newman qu'elle se réduit à son progrès théologique, et celui-ci à une crise au moins aussi sentimentale qu'intellectuelle et positive. Or il faut savoir qu'à tous les moments de sa lente ascension vers le catholicisme, Newman aurait pu poser le problème qui l'absorbait en termes strictement théologiques et plus encore historiques, qu'il l'abordait non pas en pur mystique mais en véritable Anglais et que s'il le résolvait dans le sang et les larmes, il l'éclairait aussi par des lectures que nous pouvons refaire. L'espèce de psaume vivant qu'on nous présente quelquefois est à cent lieues de la réalité. Les Anglais sont autrement individualistes que nous. Ils rassemblent des aspects qui nous paraissent inconciliables, laissant subsister l'homme où notre conception de la spiritualité tend sans cesse à l'éliminer. On sait quel ardent mysticisme remplit le *Journal* de Froude. C'est une surprise d'entendre lord Blachford raconter dans ses *Souvenirs* une réunion qui eut lieu chez Newman pendant la campagne des Tracts. « Il ne faudrait pas », disait Palmer de Worcester, homme grave et judicieux, « que nous eussions l'air de faire des conditions aux évêques et aux archidiacres. » « C'est pourtant », dit froidement Froude, étendant sa longue personne sur le canapé, « ce que nous nous proposons bien de faire. » Un Français qui eût l'admirable délicatesse de conscience de Froude, ne parlerait pas de ce ton et ne s'étendrait jamais sur un canapé.

Newman n'eut à aucun moment les goûts de sport

et l'ironie tranchante de son jeune ami, mais il était aussi très Anglais. Spéculatif et contemplatif par nature, il savait être positif et pratique. Il entendait les questions d'argent [1], il avait une facilité prodigieuse pour calculer qui n'appartient guère aux saints et aux philosophes, il faisait les comptes de Saint-Alban's et achetait le vin; il bâtit plusieurs fois; il préféra Hawkins à Keble pour qui il avait une vénération si affectueuse, parce qu'il fallait à la tête d'Oriel « un homme et non un ange »; il suivait la politique avec l'intérêt et parfois la passion qu'y mettent ses compatriotes. Bien anglais aussi dans ses livres où l'ironie devant l'absurde ne manque pas (elle ne manquait pas non plus dans sa conversation); où le sentiment du réel est si vif qu'il fait penser à Shakespeare; où ce que nous appelons le pathétique est si rare, et où, au contraire, ce que les Anglais appellent l'*earnestness*, la conviction ardente mais contenue, est constant; d'où enfin le demi-sourire qui annonce le subtil humour n'est jamais absent. Voilà ce qu'il ne faudrait jamais oublier quand on s'attache, en étudiant Newman, au côté religieux : il me semble que ce qu'on peut dire alors de sa prière et de sa méditation incessantes y gagne plutôt qu'il ne perd.

Que si l'on vient à lui par curiosité de l'Angleterre religieuse contemporaine et pour rattacher le ritualisme à ses sources, il y a deux points qu'il faut aussi remarquer soigneusement. Premièrement, si le sen-

1. La première fois qu'Isaac Williams le vit, à un déjeuner, il ne lui dit pas quatre paroles et ne parla qu'argent et manières de gagner de l'argent. C'est qu'il formait alors à grands frais sa bibliothèque patrologique.

timent de l'Unité comme note de la véritable Église est le même chez lord Halifax et peut-être quelques autres ritualistes que chez Newman, il arrive pourtant fréquemment qu'il est remplacé par des formes de dévotion bien moins précises et qui se rapprochent d'une manière inquiétante de la religiosité vague naturelle aux Anglais. Deuxièmement, le mouvement de réunion avec Rome n'a en réalité atteint que des fractions isolées et minimes de l'Église établie. Quand il a paru plus étendu, comme au moment de la controverse sur les ordres, il était purement théorique. Les évêques anglicans auraient assurément aimé entrer en communion avec Rome, comme avec Moscou ou Jérusalem, mais bien peu eussent accepté pour cela de sacrifier leur indépendance. En tout cas, c'est se tromper singulièrement que d'accorder au petit troupeau ritualiste une importance religieuse considérable. C'est une grande chose que la vérité atteinte ou recouvrée même par un seul homme, et c'est ce qui rend tant de cas individuels sympathiques, mais les difficultés doctrinales des ritualistes ne sont guère plus intéressantes, au regard de mouvements religieux intimes et profonds au sein du christianisme, que celles des nestoriens. L'histoire du mouvement d'Oxford ne peut se comparer mieux qu'à celle de Port-Royal, d'ailleurs bien moins édifiante que la première : admirable document humain et tableau saisissant, mais d'un phénomène isolé sans portée philosophique véritable. Si Newman n'était que le plus illustre des tractariens et l'ancêtre des ritualistes, grand homme assurément et grand chrétien, il ne représenterait qu'un passé déjà oublié, tandis qu'en réalité il annonce l'avenir

et doit être rangé parmi les plus grands génies religieux.

*
* *

C'est ici surtout qu'il faut se garder de toute idée préconçue qui le ferait voir anxieux et bouleversé comme on imagine trop souvent ceux qui vont quitter « la maison de leur père ». Je le répéterai en terminant cette esquisse, Newman est avant tout lumière et sérénité : sa doctrine ample et subtile se déploie comme son style avec une noblesse incomparable : elle ne connaît ni dissimulation, ni audace; quand elle faiblit ou qu'elle se suit mal, c'est naïvement, inconsciemment, sans le moindre effort pour s'éviter la critique.

Newman est et restera sans doute longtemps le plus grand théoricien de la valeur des formules dogmatiques et de leur développement; il est aussi le premier apologiste qui ait fait la critique de la croyance avant de lui chercher des arguments et c'était assurément un trait de génie.

Le fond sur lequel son esprit s'exerce est, avant tout, ecclésiastique. Il aimait les lettres, les auteurs modernes comme les anciens; il savait le grec et le latin, comme on savait et comme on sait encore ces langues à Oxford, c'est-à-dire qu'il les écrivait aussi bien qu'il les lisait; il savait les mathématiques, en *tutor* excellent et qui les enseignait volontiers; il connaissait à fond la Bible dont ses sermons sont tout remplis; il avait lu les philosophes qu'on lisait de son temps dans son milieu : quelques parties d'Aristote jusqu'à les savoir par cœur, puis les

philosophes anglais des deux derniers siècles. Il n'était pourtant ni philosophe, ni critique, ni philologue, et n'avait qu'une idée de hasard des sciences naturelles. Il savait mal l'hébreu et pas du tout l'allemand, il ne cherchait nullement l'histoire dans l'Ancien ni le Nouveau Testament; il ne connaissait ni la philosophie de Kant, ni les premiers essais de philosophie cosmologique, ni les principes scientifiques sur lesquels on les appuie. Ce qu'il savait merveilleusement c'était l'histoire; l'histoire profane dans plusieurs de ses parties; l'histoire ecclésiastique, celle surtout des six premiers siècles, dans un détail minutieux : il commença à lire les Pères dès l'enfance, et à partir de sa vingt-sixième année en fit son étude incessante. On peut voir par l'*Essai sur le développement,* écrit une quinzaine d'années plus tard, les résultats de ce travail de persévérance et d'amour. C'est dans cette immense réserve que Newman puise le tiers au moins de son œuvre, et la base de toute sa théologie. Quand on y ajoute les théologiens et controversistes anglicans; les apologistes classiques comme Paley et Butler; leurs antagonistes déistes; certainement Pascal et Lamennais; un peu les apologistes français comme Lacordaire et Nicolas, auxquels il doit d'ailleurs ce qu'il y a de plus faible dans son œuvre, on a, à peu près, tous les éléments de sa pensée active. Quand il fut catholique il étudia à Rome sous le P. Perrone et lut un certain nombre de moralistes et d'auteurs ascétiques. Mais sa pensée était trop formée pour que les grands théologiens classiques eussent beaucoup de prise sur elle. Je ne crois pas qu'il cite jamais saint Thomas d'Aquin. Son vrai champ, en

dehors de la controverse anglo-catholique, que nous laissons de côté parce que son intérêt était local et passager, est donc la théologie positive et l'apologétique.

Le problème qui rendait dramatique pour lui l'étude de la patrologie et de l'histoire ecclésiastique est le même d'où sa conversion dépendait, savoir : si l'Église romaine des six premiers siècles que les Anglicans reconnaissaient pure d'erreur et de corruption n'était pas en réalité la même que l'Église romaine d'aujourd'hui ; si les prétendues superstitions papistes : le purgatoire, les indulgences, la primauté du pape, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints, etc., n'étaient pas en germe dans les croyances et le culte des communautés primitives. Newman ne lut pas longtemps ses Pères avant de remarquer avec quelle netteté le problème se posait non seulement de variations de la doctrine entre le VI[e] siècle et nos jours, mais dans ces six premiers siècles eux-mêmes : les idées subordinatiennes de plusieurs écrivains ecclésiastiques primitifs, les incertitudes sur la pénitence, sur le péché originel et le baptême des enfants, sur la fixation du canon, etc. étaient aussi inquiétantes que les transformations plus récentes. Ainsi la question du développement dogmatique se posait encore au chrétien quand elle n'occupait plus l'anglican. On sait comment Newman l'a résolue. L'*Essai sur le développement* avec son analyse de la croissance des idées en général et sa description des notes d'un développement légitime est un traité complet.

Bien qu'il soit l'œuvre d'un historien, il faut dire cependant qu'il satisfait les théologiens plutôt que

les savants. L'histoire des dogmes est devenue une pure exposition et discussion de faits. Or Newman qui en possédait si bien le détail positif ne s'en sert que comme de corollaires aux principes qu'il assemble; l'exposé qu'il en fait est généralement bref et quand il se rencontre des difficultés, il les avoue avec sa droiture ordinaire [1], mais il passe. Cette méthode n'enlève rien à la solidité des propositions générales qui font la charpente du livre, mais elle irrite certains esprits plus curieux de faits que de raisons. Ce n'est pas tout. Bien que les principes posés par Newman puissent s'appliquer à toutes les époques de la religion, à l'Ancien Testament comme à la théologie patristique, il néglige totalement de les contrôler par une discussion qui est pourtant devenue souverainement importante aujourd'hui : je veux dire celle du développement doctrinal visible dans les livres mêmes du Nouveau Testament. La difficulté ne se posait pas pour lui; du moins ne le voit-on nulle part y faire allusion. Nous en sommes réduits à regretter qu'il n'ait pas appliqué sa dialectique et son admirable sens catholique [2] à un point où tant d'autres se sont heurtés et se heurteront encore sans succès. Ces lacunes feront vieillir l'*Essai* de bonne heure, bien qu'il soit constellé de pensées lumineuses.

Heureusement Newman avait écrit, trois ans avant son grand traité, un admirable sermon intitulé : *Théorie du développement de la doctrine religieuse*.

1. Voy. *Essay on Development*, p. 126 et sq.

2. Newman était encore protestant, ou plutôt il n'était pas encore catholique quand il écrivit l'*Essai* et les *Sermons d'Oxford* : mais une préface à ce dernier ouvrage prouve que, devenu prêtre et cardinal, il gardait la responsabilité de ses opinions d'alors.

Ces quarante pages sont un des phares de la pensée catholique contemporaine.

Newman se demande si les quelques vérités dogmatiques répandues dans le Nouveau Testament pouvaient raisonnablement s'étendre au point de remplir les bibliothèques théologiques que nous voyons. Beaucoup de protestants le nient. Ils nient que les développements de la doctrine, en particulier de la Trinité et de l'Incarnation, soient essentiels au christianisme et autre chose que de la controverse sans portée religieuse ou morale. C'est la thèse de l'Église Large. Cette vue est aux antipodes de la pensée de Newman. Pour lui le développement du credo primitif est à ce point légitime et instinctif que, s'il était présenté à la conscience chrétienne des premiers temps, elle le reconnaîtrait à l'instant et le distinguerait de toute croissance parallèle non catholique. Newman analyse avec sa pénétration ordinaire ce qui se passe dans tout esprit humain : comment le fait qu'on n'a pas conscience d'une idée ne prouve pas qu'elle vous soit étrangère; comment il arrive qu'une circonstance fortuite nous révèle à nous-mêmes ce que nous ne voyions qu'obscurément; comment aussi, quand nous voulons décrire ce que nous apercevons ainsi dans une clarté subite, nous sommes entraînés par les questions ou les contradictions de nos auditeurs à des développements que nous ne soupçonnions pas.

Ainsi en a-t-il été de la doctrine chrétienne. La dévotion s'est pieusement, affectueusement exercée dès l'origine sur la notion de Dieu, celle du péché, celle du Fils Rédempteur, du Paraclet consolateur, de l'Eucharistie, etc. Peu à peu, elle est venue à des

affirmations sur l'objet de son adoration, sans savoir jusqu'où elle les porterait. « Une proposition conduit à l'autre et celle-ci à une troisième ; alors quelque limitation devient nécessaire et la combinaison de ces idées en lutte amène de nouvelles évolutions de la pensée originelle sans que celle-ci soit jamais entièrement épuisée. Le résultat de ce développement est une série ou plutôt un corps de définitions dogmatiques transformant en système raisonné ce qui était d'abord une impression dans l'imagination [1]. »

Cette marche en avant n'est qu'un effort constant pour se figurer mieux, pour sentir davantage les vérités de l'Évangile. Malheureusement cet effort n'est pas toujours heureux : quelquefois le développement individuel est hâtif ou erroné. Sitôt que la communauté chrétienne est avertie du danger ou de la fausseté de ces doctrines nouvelles — ce n'est parfois qu'après une période d'incertitude — elle les condamne. Ce sont les hérésies, et les propositions par lesquelles elle les rejette sont appelées vérités dogmatiques. Or de même que l'hérésie ne s'attaque qu'à un seul côté de la vérité, ces propositions n'en définissent ordinairement qu'un seul. Et elles le définissent *hic et nunc* pour le besoin présent. « Cette transposition en mots précis n'est pas sans quelque danger. L'idée ainsi représentée n'est plus dans son milieu natif, mais pour ainsi dire en projection. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'en dépit de la correspondance intime, partie par partie, de l'impression (dans la conscience chrétienne) et

1. *University Sermons*, p. 329.

du dogme, il y ait une sorte de dureté dans le contour de ce dernier : l'infirmité de notre intelligence rend cette imperfection inévitable [1]. »

D'ailleurs, « l'esprit humain ne peut réfléchir sur une idée que par fragments; non dans son unité et intégrité, mais en la résolvant en une série de relations. Les expressions qu'il lui applique ne lui sont jamais équivalentes. Nous pouvons, à vrai dire, définir les créations de notre propre esprit, parce qu'elles sont ce que nous les faisons et rien d'autre, mais il serait aussi facile de créer ce qui est réel que de le définir, et ainsi les dogmes catholiques ne sont au fond que des symboles d'un fait divin si loin d'être recouvert entièrement par eux que mille autres n'arriveraient pas à l'épuiser ou même à le sonder [2] ».

Que si les ennemis du dogme objectent à cette conception que « rien au monde ne peut donner l'idée de ce qui est en dehors et au-dessus du monde; que les mots de personne, substance, génération, etc., dont nous nous servons en parlant de la Divinité, ne peuvent s'élever au-dessus d'eux-mêmes ou exprimer plus qu'ils ne contiennent, et que par suite il est vain de s'y attacher, on peut leur répondre qu'il est difficile de dire à quel point la grâce peut nous aider sinon à former des idées nouvelles, du moins à purifier et élever celles que nous avons naturellement, que les termes et les figures que nous appliquons à la Trinité et à l'Incarnation, peuvent, en se combinant, créer des idées totalement neuves, bien que toujours d'un caractère contingent (*earthly*). D'ail-

1. *University Sermons*, p. 325.
2. *Ibid.*, p. 331-332.

leurs, si nous ne voulons pas que le dogme nous mette en rapport avec la nature divine, nous devons refuser aussi de croire que nos sens nous donnent une idée de la matière. Ce qu'ils nous apprennent, à proprement parler, n'est que l'existence d'impressions produites sur eux, et pourtant nous ne nous faisons pas scrupule de parler comme s'ils nous donnaient la connaissance des substances matérielles [1] ».

« Personne ne nie que des mots humains ne soient impuissants à traduire l'infini, mais il peut y avoir entre l'idée terrestre et son archétype divin une correspondance telle qu'aucune autre ne puisse en approcher d'aussi près dans notre état présent. C'est ce que l'Écriture nous donne à entendre en disant que nous voyons obscurément, *in enigmate* ce que la vision béatifique nous montrera face à face [2]. »

Dieu nous traite comme on fait un sauvage ou un enfant : il économise. S'adresser à ces esprits faibles en langage d'homme ou de philosophe serait les abuser, comme si l'on parlait couleurs à un aveugle. L'économie est la loi. Les mathématiques, en dépit de leur apparente précision, les classifications naturelles et philosophiques, la musique, les langues sont des symboles; même d'un homme à un autre, le calcul de la pensée, l'adaptation du langage varie.

« C'est pourquoi, en attendant que le jour se lève et que les ombres se dissipent, apportons dans nos études théologiques de l'humilité, et en même temps de l'ardeur : rappelons-nous notre ignorance des vérités divines, mais bien que nous sachions si peu,

1. *Ibid.*, p. 338-39-40.
2. *Ibid.*, p. 340.

n'en abandonnons pas la contemplation. Les questions les plus subtiles de l'École peuvent avoir un sens réel, comme les formules mathématiques les plus abstruses ; et puisque nous ignorons jusqu'où s'étend la puissance de notre instrument de pensée, ne méprisons aucun des points auxquels la théologie l'applique. Des questions comme : où était Dieu avant la création ? connaît-il toutes choses en lui-même ? la relation est-elle la forme des personnes divines ? et bien d'autres plus subtiles encore, sont toutes sacrées par leur objet [1]. »

On voit avec quelle profonde religion Newman propose cette vue de la valeur des formules dogmatiques. On voit aussi combien elle simplifie les discussions positives sur le développement de la doctrine et même sur les difficultés des Livres saints. Il est étonnant que Newman qui ne savait pas l'allemand, ait su forger l'arme théologique la plus forte et la plus commode qu'on puisse opposer aux objections naturalistes.

Ses lectures patristiques la lui avaient indiquée et non pas seulement suggérée. Dans une étude [2] qui dépasse bien la simple critique littéraire qu'elle prétend être uniquement, le Dr Barry attire l'attention sur un passage remarquable de l'*Apologia* où l'on peut voir clairement ce que Newman devait aux Pères d'Alexandrie. « La large philosophie de Clément et d'Origène m'entraîna. Certaines parties de leur enseignement, d'ailleurs magnifiques, arrivaient comme une musique à mon oreille intérieure.

1. *Ibid.*, p. 349-350.
2. Newman, dans la série des *Literary Lives* (Hodder and Stoughton).

Elles étaient basées sur le principe mystique ou sacramentel et parlaient des diverses économies ou « dispensations » de l'Éternel. La nature était une parabole, l'Écriture une allégorie; la littérature, la philosophie et la mythologie païennes bien comprises n'étaient qu'une préface de l'Évangile. Les poètes et les sages des Grecs étaient, en un certain sens, des prophètes, car à ces bardes divins des pensées supérieures à leurs pensées étaient départies. Il y avait eu pour les Hébreux une économie divine : mais on peut dire aussi qu'il y en avait eu une en faveur des Gentils. Dans la plénitude des temps, et le judaïsme et le paganisme avaient vu leur fin. Et ainsi il y avait place pour une attente de révélations nouvelles plus profondes, de vérités encore voilées par la lettre mais qui devaient sortir de ces langes. Le monde visible attend toujours une interprétation divine; la sainte Église, avec ses sacrements et sa hiérarchie, restera jusqu'à la fin du monde un symbole, et rien de plus, des faits célestes qui remplissent l'éternité. Ses mystères ne sont que l'expression en langage humain de vérités que l'esprit humain n'atteint pas. »

On voit du premier regard combien cette théologie dépassait la politique religieuse de Newman et comme non seulement toute sa pensée future, mais aussi plusieurs conclusions qu'on en a tirées y étaient contenues en germe. L'application du principe d'évolution à la Bible, à l'Église et au dogme est là. On tirerait aussi naturellement de ces lignes la définition d'une critique littéraire qui, « accordant au langage tout ce qu'il veut essayer de traduire, est cependant sur ses gardes contre la mince logique qui prend des mots pour des réalités et des symboles pour ce

qu'ils représentent ». Un léger changement de dialecte, ajoute le Dr Barry, nous transporterait à Weimar près de Gœthe méditant sur l'Indicible. Quand on entend dire que Newman avait d'énormes lacunes dans sa formation philosophique ou, pour mieux dire, que cette formation avait été laissée au hasard et que, de son propre aveu, il connaissait à peine de nom Kant, Hegel et même Coleridge, on se demande par quel miracle il a pu entrer dans la pensée la plus féconde des temps modernes. Ce passage de l'*Apologia* auquel personne, je crois, avant le Dr Barry, n'avait attaché l'importance qu'il mérite, donne la clef de l'énigme. Newman qui dès l'enfance avait une propension invincible à voir en tout un symbolisme, c'est-à-dire un reflet sensible de réalités invisibles, n'a eu besoin pour fixer son intuition que d'en apercevoir la parenté avec une doctrine d'auteurs ecclésiastiques vénérables, objets de son étude quotidienne et respectés dans l'Eglise. On ne peut assez montrer que son atmosphère intellectuelle est exclusivement celle d'un homme d'Église et qu'on définirait assez bien son intelligence en disant qu'il l'avait aussi moderne qu'homme du XIXe siècle ait jamais pu l'avoir, en dépit d'une culture théologique et historique arriérée comme était celle d'Oxford à l'époque où il y étudiait. Ce qui dans les Pères était lettre morte pour ceux qui n'avaient point sa vision directe et profonde, devenait pour lui comme une révélation personnelle, la réponse inattendue d'un vieux livre à une question d'aujourd'hui.



La théorie de la relativité des formules dogmatiques peut facilement s'interpréter dans un sens naturaliste, mais il n'est pas douteux que Newman la conçût dans un esprit entièrement catholique. L'ensemble de son œuvre ne permet pas d'hésitation là-dessus. Sa théologie le range dans la famille des Augustin et des Malebranche, mais sa croyance est substantiellement la même que celle d'esprits qu'on croit plus dociles parce qu'ils volent moins haut. On le verra par quelques détails de son apologétique à laquelle nous arrivons maintenant.

Un passage de la *Grammar of Assent*[1] est surtout remarquable. S'il est dans la liturgie un morceau dogmatique, c'est assurément le symbole de saint Athanase. Longtemps avant que Newman fût catholique, une partie considérable de l'Église anglicane avait déclaré la guerre à ce symbole et voulait l'éliminer ou le tronquer. Newman n'ignorait certainement pas les difficultés historiques qu'on lui opposait. Cependant il ne craint pas d'affirmer que rien ne lui paraît plus religieux, plus près de l'expression parfaite de la dévotion catholique que cette profession de foi. Il la préfère, avec sa précision technique et ses antithèses voulues, même à des hymnes comme le *Te Deum* et le *Veni Creator*. Un homme qui ne perçût pas la réalité profonde de ces formules bien plus que leur incapacité à recouvrir le divin et l'infini, serait incapable de ce sentiment. Beaucoup de

1. P. 133 de l'édition in-12.

personnes sont tentées de croire qu'il y a aujourd'hui dans l'Église catholique des hommes dont le dessein plus ou moins formé est de la conduire insensiblement dans la voie d'un progrès où elle n'irait pas d'elle-même. Ce serait une injustice odieuse envers le cardinal Newman que de lui attribuer une telle politique. Il est un trop noble exemplaire de droiture et d'honneur en même temps que d'attachement à l'Église pour que le moindre soupçon de dissimulation l'effleure. Ce qu'il avait à dire, il le disait simplement et presque naïvement, et quand on sait à quel génie cette simplicité et cette naïveté font escorte, ces qualités deviennent sublimes. Il a pu se dépeindre dans la préface de l'*Apologia*, avec la simple hardiesse de saint Paul, comme « un homme dont le premier mouvement a toujours été de dire son opinion; qui a toujours parlé trop plutôt que peu; qui se serait épargné bien des ennuis s'il avait eu la sagesse de tenir sa langue; qui a toujours été juste envers les doctrines et les arguments de ses adversaires; qui n'a jamais passé sur des raisonnements ou des faits qui parlaient contre lui; qui n'a jamais donné son nom ou son autorité à des preuves qu'il croyait mauvaises; qui n'a jamais craint d'avouer une faute dont il s'est senti coupable; qui a toujours pensé aux autres plutôt qu'à soi; qui a abandonné beaucoup de ce qu'il aimait et estimait et aurait pu garder, s'il n'avait aimé l'honneur plus que la réputation et la vérité plus que de chères amitiés [1] ».

Qu'on ne touche donc ni à sa sincérité, ni à l'intégrité de son catholicisme. Il dit quelque part que

1. *Apologia*, p. 24 de l'édition in-8°.

l'apologétique est essentiellement individualiste et qu'il est de son intérêt d'être « modestement égotiste ». Avant d'exposer sommairement la sienne, il fallait affirmer que, si elle est originale, elle est aussi sans détour et sans calcul.

Il est plus facile de faire la critique de la *Grammaire de l'assentiment* que de la résumer sans l'affaiblir jusqu'à la rendre l'ombre d'elle-même. Le critique éminent que je citais plus haut et dont je m'honore d'être l'ami, le Dr Barry, me l'a définie quelquefois : « une réaction du génie religieux anglo-saxon contre la sèche logique des Latins ». Or s'il n'est pas difficile à un Latin sec et logique de faire voir en quatre lignes certaines contradictions ou faiblesses du livre, il l'est extrêmement de donner même l'idée de la pensée forte et libre qui s'y joue à chaque page. C'est une large carrière pleine de riches filons d'or, mais où des blocs entiers se menacent au lieu de s'appuyer. Le livre manque d'unité ou au moins d'enchaînement : des parties entières luttent entre elles, des raisonnements tombent parce que leurs termes varient; certaines lacunes philosophiques dont un écolier sourirait apparaissent à nu. En revanche, on sent d'abord que si l'on n'est pas en présence d'un philosophe, on est devant un homme et un homme qui joint à l'expérience mentale et religieuse la plus riche, la pénétration la plus subtile. On est sûr, en l'approchant, qu'il ne subit l'influence d'aucune école, qu'il n'est l'esclave ni d'une théorie ni d'une classification, ni d'un souci ou d'une affectation de forme qui est plus qu'une plaie — car elle est un véritable vice — chez tant de philosophes modernes. Il se pose des

questions avec la clarté et la profondeur des enfants, et il y répond comme s'il était seul au monde et que personne n'eût philosophé avant lui. Nulle entrave d'aucune sorte sur sa souple et spontanée dialectique. Voilà bien les marques du génie. Qu'il ait ses imperfections, il faut s'y attendre, mais on peut être sûr de profiter à son commerce.

La *Grammaire de l'assentiment* peut en gros se diviser en trois parties [1]. La première est une description de toutes les attitudes possibles de l'intelligence devant une proposition donnée ; la seconde et la plus originale est, à proprement parler, une sorte d'Art de penser ; la troisième est un corollaire exposant les preuves de la religion naturelle et de la religion révélée sur lesquelles Newman, sans vouloir faire œuvre d'apologiste *ex professo*, déclare appuyer sa foi.

Une proposition est, pour Newman, tantôt l'affirmation d'un fait, tantôt une conclusion d'un raisonnement. Dans le premier cas elle est un assentiment, dans le second, une inférence. L'assentiment n'est jamais soumis à une condition ; l'inférence au contraire l'est toujours, du moins en matière concrète dont Newman s'occupe exclusivement. Quand l'assentiment porte sur le particulier et le concret, il est réel : quand c'est sur le général et l'abstrait, il est notionnel. Ces deux mots, réel et notionnel, ont une telle importance dans la pensée de Newman, ils reviennent si souvent dans son œuvre et avec un sens si riche, qu'ils semblent véritablement lui appartenir

1. Ces trois parties ne correspondent pas à la division de Newman et je ne tiens pas compte non plus, en les exposant, de l'espace que l'auteur leur donne.

en propre. Est réelle toute aperception venant à l'esprit par les sens ou l'imagination ou la mémoire; est notionnelle celle qui a subi une élaboration généralisante. L'assentiment notionnel est aussi parfait et inconditionnel que le réel, mais celui-ci est incomparablement plus saisissant, car il entraîne tout l'homme tandis que le premier est limité au jugement. Newman fait clairement plus de cas de l'assentiment réel que du notionnel et le montre dans une analyse détaillée de cinq formes ou nuances d'assentiment notionnel qu'il appelle profession, créance, opinion, présomption et spéculation.

A première vue ces distinctions paraissent d'une logique subtile et effarouchent un peu. Mais la subtilité de Newman quand il généralise ne provient que de la multitude des faits concrets sur lesquels sa pensée vole. Il ne faut jamais le lire comme on lirait un philosophe. Ce qu'il veut dire devient très clair sitôt qu'on renonce à chercher une théorie où il ne veut mettre qu'une classification de faits. Autrement il vous laisse déconcerté ou déçu. Deux écoliers étudient la mécanique : l'un comprend et récite son livre, l'autre n'y arrive pas; mais celui-ci se joue dans les rouages d'acier où son camarade s'embrouille : il a des assentiments réels et le savant n'en a que de notionnels. Le martyr qui donne son sang pour Jésus-Christ aperçoit réellement ce dont le théologien raisonnant sur l'Homme-Dieu n'a qu'un assentiment notionnel. Ce même théologien peut avoir à la fois une connaissance réelle et une notionnelle de certaines propositions, celles du symbole de saint Athanase par exemple, suivant qu'il y applique sa dévotion ou sa logique. De même, l'homme du peuple pour qui

toute vérité dogmatique est fatalement notionnelle, la transforme en réelle quand il la reçoit sur la parole de l'Église. On voit poindre dès ce début la méfiance foncière de Newman pour tout rationalisme, pour toute ingérence tyrannique de la partie intellectuelle dans ce qui est la vie. On retrouvera dans tout le livre cette préférence pour le réel, le concret, le vivant, contre l'abstrait desséché [1].

Il ne faudrait pas croire que cette méfiance fût du scepticisme. Newman démontre longuement contre Locke que notionnel ou réel l'assentiment n'a pas de degrés. Il est ou il n'est pas. Locke a tort de confondre avec l'assentiment des états d'esprit qui admettent la plus légère ombre de doute. En réalité l'assentiment est rare; une foule de personnes ne le distinguent pas de la « profession » ou de la « créance » et se font illusion à elles-mêmes. Cependant l'assentiment n'est pas la même chose que la certitude. Newman appelle cette dernière assentiment complexe : il la distingue de l'assentiment simple en ce que celui-ci est une intuition immédiate, inconditionnelle pour le sujet mais pourtant conditionnée par toutes sortes de causes, et par suite, variable, tandis que la certitude est le résultat d'un examen, d'un contrôle, à la suite duquel le doute est définitivement exclu et l'esprit jouit d'un repos absolu. Cet assentiment complexe est nécessairement plus rare encore que le simple, et notionnel au lieu d'être réel. Newman ajoute que ses préliminaires laissent une habitude fâcheuse de poser des questions, de faire lever ces *muscæ voli-*

1. *Gram.*, p. 1-153. Je crois utile de donner ces indications pour que le lecteur n'oublie pas ce que j'ai dit plus haut. Le texte de Newman se compose surtout d'admirables analyses.

tantes, que la croyance la plus sereine voit quelquefois passer sur elle [1]. L'objection ordinaire des sceptiques, que les certitudes apparemment les plus fortes varient, se pose ici naturellement à lui. Il la résout par la méthode ordinaire des dogmatistes. Il est vrai que des certitudes apparemment fortes et chères, comme les certitudes religieuses, s'affaiblissent parfois et disparaissent. Mais elles n'étaient que des certitudes apparentes sous lesquelles des certitudes véritables ont travaillé jusqu'à amener peu à peu le changement final. Et quand même il n'y aurait pas d'exemple d'une certitude indéfectible, cela ne prouverait pas que la certitude indéfectible fût impossible. L'abus d'une faculté laisse intacte la faculté elle-même. Newman croit donc fermement à la certitude, bien qu'il soit forcé comme tous les autres dogmatistes de lui donner comme caractère essentiel l'indéfectibilité qui justement ne peut se constater. En somme il prouve la légitimité de la certitude par le fait même de son existence, c'est-à-dire par la vie, renonçant au fond à démontrer ce qui n'est pas démontrable [2].

Mais quel chemin l'esprit suit-il pour arriver à la certitude ? N'y a-t-il d'assentiment parfait que sur les données des sens et de l'imagination? Est-ce qu'au contraire il ne se fait pas fréquemment un travail d'où ces données sortent combinées et élargies? Newman répond à cette question dans la deuxième partie

1. Ceci ressemble à une contradiction. On en verra une plus grave. On verra que Newman refuse au raisonnement autre chose que la probabilité : or, on ne conçoit guère l'examen requis pour la certitude sans quelque manière de raisonnement.

2. *Gram.*, p. 154-258. Il revient sur la valeur probante du fait même de la certitude, p. 346-353.

de la *Grammaire de l'Assentiment* que j'ai appelée un véritable Art de penser. Il est cent fois déplorable que ces admirables chapitres soient justement ceux dont un résumé doit révéler le plus inévitablement les défauts sans laisser même soupçonner la richesse d'intuitions, le large flot d'idées qui s'y fait jour à travers les confusions et les redites.

Il y a deux manières pour Newman d'aller du connu à l'inconnu, deux modes de raisonner, deux logiques. Il appelle la première logique formelle, ou artificielle, ou méthode; la seconde n'est que l'opération spontanée d'une faculté qu'il nomme *sens illatif*, et il l'appelle inférence naturelle.

La logique formelle comprend toute manière d'exposer et de chercher la vérité, capable d'être exprimée en mots : le syllogisme, les classifications scientifiques, les mathématiques, le langage même sont des formes de cette logique, et en général tout ce par quoi l'homme systématise sa connaissance, ou veut systématiquement l'imposer à autrui. C'est proprement un art. Tant qu'il s'exerce dans l'abstrait, c'est-à-dire dans ce qui est le moins possible différencié, il est infaillible. L'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, l'argumentation aristotélicienne par modes et par figures ont des règles aveugles mais certaines. Mais qu'est-ce que l'abstrait sur ce vivant théâtre de l'univers où tout est concret? Or, en matière concrète la logique scientifique ne peut donner la certitude. Elle s'arrête nécessairement aux prémisses qu'elle suppose et ne peut aller jusqu'à l'individu sur lequel la conclusion prononce. Le général n'a de prise sur le particulier qu'en lui faisant violence. Chaque être en effet a sa loi propre, qui est plus un fait qu'une

loi, comme chaque vivant a son protoplasme particulier. Rien de réel ne peut être démonté et distribué suivant toutes les idées générales qu'il admettrait, ni remonté et recomposé d'après elles. Nous ne pouvons percer un seul des êtres qui peuplent l'univers de leurs myriades, ni donner le catalogue complet de ses qualités. Nous disons que le Créateur est incompréhensible, mais en un sens la moindre créature ne l'est pas moins puisque personne autre que Dieu n'en a la pleine intelligence. La logique enregistre des aspects, elle ne nous fait pas connaître un seul individu. Les lois les plus générales n'ont pas plus de droit à ce nom que les exceptions les plus extraordinaires. Nous disons que tous les hommes meurent, et donc qu'Elie est mort. Et pourtant Elie n'est pas mort. La loi d'Elie était de ne pas mourir. Les individus sont incommunicables. Nous ne croyons que nous mourrons nous-mêmes que parce qu'il y a contre nous une *reductio ad absurdum*, mais cette forme de raisonnement n'est nullement démonstrative. Donc le passage de prémisses générales à une conclusion ne peut donner qu'une probabilité ou une approximation et non une preuve et une certitude.

Ce n'est pas tout. Il ne s'agit ici que de raisonnements simples et n'ayant que trois termes. Mais quand le raisonnement s'exerce sur la complication d'un objet vivant, soumis à des influences vivantes et plongeant des racines profondes dans un milieu multiple, il faut nécessairement que les syllogismes chevauchent les uns sur les autres ou du moins s'appuient les uns sur les autres jusqu'à certaines prémisses au delà desquelles l'esprit ne remonte pas. Or, si en logique scientifique ces prémisses sont des

certitudes, elles n'en sont pas en logique pratique : elles ne sont que des *assumptions*, c'est-à-dire des principes qu'on se concède à soi-même. Et ces principes varient naturellement avec les personnes, ou même avec les dispositions actuelles, intellectuelles, morales et physiques des personnes, en sorte que supposé le raisonnement aussi rigoureux et impeccable que possible dans une mêlée de données où la rigueur est un idéal inaccessible, les conclusions restent encore inévitablement individuelles.

Il est piquant de voir Newman prendre un exemple dans une question irritante qui revient à intervalles importuner la critique. Les œuvres de Shakespeare nous sont connues par des éditions isolées de ses drames imprimées *in quarto* de son temps, probablement sans son autorisation, peut-être en fraude, et certainement très fautives. Un premier essai de correction fut tenté en 1623 par les éditeurs de ce qu'on appelle le Folio, retouché d'ailleurs dès 1632. Vers 1850 on trouva un exemplaire de cette édition de 1632, contenant plus de 20.000 corrections manuscrites assez acceptables. Cela fait quatre leçons à peu près contemporaines sur lesquelles peut s'exercer la critique. Or s'il paraît vraisemblable que le correcteur anonyme s'est inspiré des souvenirs précis de quelques contemporains de Shakespeare, peut-être de ses camarades de théâtre, il ne l'est pas moins que le Folio a sans doute été corrigé d'après des corrections faites par Shakespeare lui-même sur les éditions in-quarto. Comment prendre parti? Si le texte du grand dramaturge est si incertain, n'en vient-on pas à se demander s'il est bien réellement de lui? On dit que les comédiens ont interpolé

les bouffonneries et les obscénités. Pourquoi pas les beautés? Shakespeare appartient à un temps où le génie dramatique courait les rues. Est-il d'ailleurs concevable qu'un seul homme ait écrit des pièces si impersonnelles, si prodigieusement variées? Au fait, nous ne savons rien de Shakespeare : si on lui retire tout ou même partie de son œuvre, qu'est-il autre chose qu'un nom, une nébuleuse de génie que la critique de l'avenir résoudra? On sent bien que la logique ne fournit pas ici les prémisses de syllogismes convaincants. Il n'y a pas de raisonnement dans les choses du goût. On se décide pour un point de départ ou l'autre suivant qu'on est organisé de telle ou telle façon. Le hasard de l'éducation ou de la tournure d'esprit fait l'opinion dans ces querelles où l'on porte cependant une passion si ardente. C'est ce qui ressort clairement de toutes les controverses historiques : celle entre Grote et Niebuhr sur les origines de Rome, par exemple : les prémisses prennent naissance dans des caractéristiques personnelles où les hommes sont forcément en désaccord. Cela se voit même en mathématiques dès qu'on en fait l'application à un cas individuel, comme en astronomie, en mécanique : aussitôt des raisonnements parfaits deviennent chanceux. La découverte de Neptune n'aurait pas été si glorieuse si la science avait fourni à Leverrier une logique infaillible [1].

La logique est donc un art, produit de la pensée et qui réagit sur elle, comme les règles de critique déduites des poètes peuvent en retour les guider,

1. *Gram.*, p. 259-288.

mais dépourvu de toute propriété vivante et génératrice.

Si cette logique formelle est ainsi impuissante, quel sera le procédé mental par lequel nous irons à la vérité ou au moins à la haute probabilité qu'on appelle certitude morale? par quel chemin le patrimoine intellectuel de l'humanité s'est-il enrichi au point que nous voyons?

Newman s'est repris à tant de fois à le dire de vingt façons différentes qu'il vaut peut-être mieux tâcher de donner l'impression de sa pensée que s'ingénier à la résumer.

Il attache une importance extrême au fait indéniable pour lui que nous pensons sans le secours des mots. Non seulement, dit-il, notre esprit ne se parle pas à lui-même les moyens termes de ses raisonnements, mais il vole même par-dessus les antécédents, il en effleure des séries entières avec une rapidité qui laisserait bien loin derrière la parole la plus agile. La gestation des idées qui nous convainquent et nous déterminent peut être obscure et lente mais l'opération qui les met au jour est rapide comme l'éclair. Quant à remonter la chaine des actes qui y ont conduit, il n'y faut pas songer. Le montagnard s'élève au sommet du pic, en tâtant la roche des pieds et des mains bien plus qu'en l'étudiant du regard, et quand il est en haut, il serait fort en peine de retracer son chemin. Ainsi du penseur : il laisse son esprit voltiger librement au lieu de lui faire rendre compte de chacun de ses mouvements. On peut s'accoutumer à déduire ou à parler sa pensée en syllogismes, mais le syllogisme ne la crée pas : il l'ombrage plus ou moins suivant qu'on en fait les

termes plus amples ou plus étroits. Des forêts de syllogismes malingres poussent parfois sur des sols où n'apparaîtront jamais une idée ou un jugement original. Parfois un homme dont la théologie paraît froide et sèche sera pénétrant, clairvoyant, chaud et sympathique dans ses lettres spirituelles : un théoricien médiocre peut être un excellent psychologue. L'expérience de tout homme montre que ses idées les plus chères, les plus personnelles et les plus vitales, lui viennent non pas sur des raisonnements mais par éclairs : quelquefois en conclusion de lectures sérieuses, mais anciennes et presque oubliées, quelquefois tout à fait spontanément, en apparence, ou en suite d'un sentiment, d'une passion de l'âme, plutôt que d'un enchaînement intellectuel, quelquefois même dans le rêve. Les mots ne suffisent jamais à engendrer ces lumières plus vives. Tous ceux qui lisent savent que le même passage qui nous est clair un jour, que nous croyons comprendre, — c'est-à-dire dont nous voyons des conséquences nombreuses, qui éveille en nous des harmonies, — un autre jour nous laisse froids et stupides, ne « nous dit rien ». Ceux qui écrivent savent aussi qu'ils marchent perpétuellement entre deux dangers : celui de perdre une idée qui les suit et par intervalles les charme, faute de l'avoir saisie assez tôt dans le filet des mots, et le danger de la tuer en l'arrêtant trop brusquement ou dans des mailles trop serrées. L'idée paraît féconde et lumineuse tant qu'elle est abandonnée à elle-même dans le cerveau, se nourrissant et s'éclairant des idées voisines ; elle se sèche sitôt que le besoin d'ordre et de classement oblige à la mettre en mots. Les grands écrivains

sont ceux qui trouvent les mots les plus suggestifs, c'est-à-dire ceux qui tarissent le moins la source originelle. Les livres dangereux sont ceux où une pensée parfois riche et généreuse est transformée dès son apparition en formules cristallisées, durcies et mortes. Ils préparent l'intelligence à ne jamais voir la vérité face à face. Ce qui se passe dans les chambres reculées de l'esprit, pendant l'élaboration d'une idée, est aussi mystérieux que les opérations de la mémoire. Ni mots, ni règles n'y ont accès[1]. On peut s'accoutumer à surveiller sa méditation et à en suivre le progrès — il faut des précautions incessantes pour que cette contemplation ne se change pas en méthode — mais on ne la dirige pas et mille causes peuvent en faire varier le résultat. La vérité de ces observations est surtout palpable chez les hommes de génie. Prenez une forme inférieure mais cependant caractéristique de ce qu'on appelle le génie : l'aptitude prodigieuse à calculer d'un Inaudi. Il est clair qu'elle n'a rien à voir avec la logique ordinaire de l'arithmétique. Cela est si vrai qu'on l'a

1. Si Newman avait eu une connaissance plus exacte de la philosophie moderne, il aurait pu en un seul mot technique qui, par exception, se trouve clair et compréhensif, donner une formule de sa théorie que personne ne songerait à contester, en disant que les racines profondes de tout acte intellectuel comme de toute émotion se trouvent dans une région où les mots n'ont en effet aucun accès et qui se nomme le sub-conscient ou l'inconscient. Qui dira pourquoi l'odeur d'une fleur, ou le passage à peine remarqué d'une figure, éveillent dans l'âme une idée ou un sentiment? qui expliquera la naissance de l'amour, la révélation subite de la beauté où on ne l'avait jamais aperçue clairement, celle d'une vérité qu'on s'est longtemps efforcé d'atteindre et à laquelle on ne pensait plus? Quelle est la part de la matière — mot de plus en plus mystérieux — dans le jeu de nos cellules cérébrales?... Et si l'on introduit l'influence certaine, mais assurément plus insaisissable que toutes les autres, de l'hérédité dans le travail de l'esprit, que deviendra l'analyse qu'un effort tâtonnant d'aveugle à jamais impuissant?

vue se perdre quelquefois à la suite d'un enseignement raisonné. La méthode de l'arithmétique classique ne ressemble aucunement à cette intuition supérieure infiniment plus libre, plus rapide, et l'on dirait plus juste, si l'hypothèse ne l'interdisait. Que se passait-il dans l'esprit d'un Newton quand il affirmait sans pouvoir les démontrer des propositions qui se sont trouvées justes? ou dans celui d'un Napoléon quand il embrassait d'un seul coup d'œil un vaste champ de bataille et prévoyait tous les détails de l'action qui s'y préparait? Il serait vain d'essayer de le dire, mais il serait absurde d'y voir une opération méthodique et raisonnée. Ce que le génie nous montre d'une manière saisissante, la double vue exceptionnelle d'un petit nombre de privilégiés, se retrouve à un degré moindre dans les esprits les plus communs : des vérités d'un ordre inférieur s'y font jour suivant la même loi de spontanéité et de soudaineté, sans plus d'intervention d'une méthode, d'un raisonnement, ou même du langage. « Nous n'allons pas de propositions en propositions, mais d'une chose à une chose, du concret au concret, d'un tout à un tout[1]. »

La vraie logique, l'efficace, n'est donc pas la logique raisonnante : voilà l'idée première dont il faut

1. *Gram.*, p. 259-342. On retrouverait beaucoup de ces idées dans l'*Art d'arriver au vrai* de Jacques Balmès. Newman ne dépend nullement du philosophe catalan, car il écrivait le sermon *On implicit reason* plusieurs années avant l'apparition de *El criterio*. Tous deux appartenaient à une génération théologique où l'on se méfiait tellement du raisonnement qu'on niait quelquefois la raison. Nous avons vu depuis une réaction qui a produit l'excès contraire. Elle est déjà passée : ce qu'on appelle l'apologétique morale marque la reprise du rythme. Ceci ne veut pas dire que le néo-thomisme ait avorté : il est en train au contraire de se developper vigoureusement, mais c'est par son côté scientifique et non par son écorce.

partir quand on demande ce que doit être la méthode en apologétique. Il faut être préparé à trouver autre chose qu'un barême de la démonstration chrétienne. C'est sur cette affirmation que Newman commence la troisième partie de la *Grammaire de l'Assentiment*.

« En parlant de la religion naturelle, comme si elle était affaire de jugement individuel, et en parlant ainsi avec l'intention de passer cependant de la religion naturelle au christianisme, j'ai l'air de renoncer à démontrer l'une ou l'autre. C'est bien, en effet, mon intention. Je ne nie pas qu'une démonstration soit possible. La vérité, comme telle, repose sur des bases intrinsèquement, objectivement et théoriquement démonstratives, mais il ne s'ensuit pas que les arguments qui l'établissent, soient irréfutables et infaillibles. Ces épithètes sont relatives et se rapportent à des cas individuels : il arrive que les arguments ne produisent pas leur effet. Le fait de la révélation peut être démontré vrai, mais sa vérité n'est pas cependant irrésistible ; autrement, comment y résisterait-on ? Il y a loin de ce qu'il est en lui-même à ce qu'il est pour nous. La lumière est une qualité de la matière, et la vérité est une qualité du christianisme ; mais les aveugles ne voient point le soleil, et ce n'est pas la faute de la vérité s'il se rencontre des esprits qui la nient. Je ne puis convertir des hommes qui me refusent les *assumptions* que je leur demande, car sans *assumptions* on ne prouve rien sur quoi que ce soit [1]. » « La foi s'appuie moins sur des preuves que sur des présomptions : aussi, bien qu'elle soit un acte de la Raison, le monde

1. *Gram.*, p. 410.

dira que c'est d'une Raison faible, mauvaise ou insuffisante [1]. » En effet ces présomptions ne suffisent pas toujours à entraîner la conviction : leur efficacité varie avec les temps et les personnes, et dans une même personne avec mille circonstances agissant sur le cœur ou sur l'intelligence. Les arguments qui touchèrent bon nombre d'Athéniens, quand saint Paul leur parla, en laissèrent beaucoup d'autres insensibles. Une génération discute seulement le fait du miracle, une autre met en question sa nature même et sa valeur probante. Et suivant leur tournure d'esprit, leurs lectures, l'étendue de leurs connaissances, souvent aussi suivant leurs passions et leurs désirs, les individus rassemblent en eux-mêmes les variations des époques. Où trouver une apologétique démonstrative, c'est-à-dire qui atteigne sûrement tous les hommes et tous les temps? Certains pensent y parvenir mais « ils promettent plus qu'ils ne peuvent tenir » [2]. Ils se trouvent obligés à établir leurs arguments sur les bases les plus larges qu'ils peuvent imaginer, et ces preuves très générales sont justement celles qui risquent le plus de manquer leur but dans les cas particuliers où la conviction se trouve conditionnée par ce qu'ils appelleraient des vétilles. « Loin de moi la pensée d'insinuer que ces preuves ne sont que des opinions, ni vraies ni fausses, acceptées ou rejetées selon l'humeur des individus. Je soutiens au contraire que les raisons profondes qui font qu'on les rejette ou qu'on les accepte sont justement la partie importante des considérations qui entraînent la conviction. Et je le dis pour montrer que la controverse

1. *University sermons*, p. 204.
2. *Ibid.*, p. 366.

et l'apologétique n'ont guère d'effet puisqu'elles ne peuvent analyser et exposer ces raisons vraiment persuasives [1]. » Donc il n'y a pas, en fait, d'apologétique infaillible, de théologie géométrique et universellement applicable.

On voit la correspondance de cette doctrine avec la thèse fondamentale de Newman sur l'utilité de la logique. Sa théorie de l'inférence se retrouve aussi dans ce qu'il va nous dire de la genèse de la croyance religieuse. Non seulement il est impossible de forger des arguments capables de forcer l'assentiment de tous les esprits, mais l'apologiste est impuissant à rendre un compte exact des raisons qui déterminent même sa croyance personnelle. « Il n'y a pas d'analyse assez subtile et délicate pour représenter exactement l'état d'âme dans lequel nous croyons, ou les objets de notre croyance, tels qu'ils se présentent à nous. Le but qu'on se propose est de dessiner ou de peindre ce que l'âme voit et sent. Si nous considérons ce que c'est que représenter en forme et en couleur des objets matériels, nous comprendrons sûrement la difficulté ou plutôt l'impossibilité de rendre le contour et le caractère, les teintes et les nuances d'une notion intellectuelle quelconque. Comment lui laisser la solidité et l'exactitude de détail en quoi consiste sa ressemblance avec l'original ? Il est probable qu'une opinion donnée, supposé même une communauté de principes absolue, est aussi différente d'un individu à l'autre, que peut l'être leur figure. Or combien minime est le défaut qui empêche la ressemblance d'un portrait ! quel imperceptible détail

1. *Univ. Serm.*, p. 272.

fait qu'on la nie sans que pourtant on hésite sur le modèle! Et comment dès lors l'examen le plus attentif et le plus patient conduirait-il à mieux qu'une description bien fruste de la vivante intelligence, de ses sentiments, ses pensées et ses raisonnements [1]? » Il est évident que « si la preuve du christianisme est de cette nature subtile, elle ne peut être produite avec avantage sous forme d'argument. Et même si elle se base sur des raisons tangibles, et pour ainsi dire légales, il y a toujours une tendance chez les apologistes, à les exagérer et à les systématiser à l'excès. On dirait qu'ils défendent une cause devant le tribunal au lieu d'analyser, aussi exactement que possible, certaines raisons en faveur de l'Évangile ou d'une quelconque des thèses évangéliques. On ne sort guère de la vérité en disant que l'analyse psychologique et morale fournit des spécimens et des symboles de raisons déterminantes plutôt que ces raisons mêmes. Ces symboles sont une représentation approximative du caractère de la preuve que le philosophe a en vue. Ils ne peuvent, comme les démonstrations mathématiques, être suivis passivement. Ils ne sont guère que des indications, des échantillons du raisonnement véritable, et réclament un esprit prompt, droit et docile, prêt à accueillir ce qu'on lui présente, à passer par-dessus les difficultés de mots, et à s'attacher activement aux principes [2]. »

Donc, deux raisons, au moins, empêchent l'apologétique d'être démonstrative : la nécessité de postuler des principes aux raisonnements qu'on institue, et l'impossibilité d'exposer avec rigueur les argu-

1. *Ibid.*, p. 268.
2. *Univ. Serm.*, p. 275.

ments réellement convaincants. Newman renonce d'avance à persuader ceux qui viendraient à lui en état de défense, résolus à contredire plutôt qu'à se laisser gagner, à n'accepter rien que ce qu'ils croient irréfutable, et à imposer à la foi des exigences auxquelles ils ne songent à propos d'aucune autre doctrine morale. Son apologétique n'est pas d'attaque. Il comprend à merveille les difficultés des sceptiques, il sait fort bien qu'à une religion bâtie sur le mystère il faut admettre des objections insolubles et que prétendre le contraire c'est être rationaliste à rebours. Toute sa défense est celle de Butler auquel il doit beaucoup de sa méthode et même de son esprit : c'est au fond celle de tous les grands philosophes chrétiens de tous les temps. Origène l'a résumée en deux lignes : « Celui qui croit que l'Écriture a le même auteur que la nature, doit être prêt à rencontrer les mêmes difficultés dans l'une que dans l'autre. » On ne gagne rien à nier ou à déguiser ces difficultés quand on se mêle de les réfuter, mais aussi, on peut montrer à ceux qui s'y buttent qu'ils passent sans réclamer sur cent difficultés semblables. L'incrédulité a sa logique, mais du moment qu'elle pousse cette logique à bout, elle devient nécessairement moins incrédule.

Tout ce que Newman croit pouvoir faire, c'est présenter à l'esprit des probabilités, et moins des probabilités résultant de raisonnements plausibles mais non convaincants, que des impressions nombreuses et complexes, produites d'ensemble et non par séries, d'où résulte la probabilité. « Le véritable office d'un écrivain est de faire naître et diriger des *trains of thought*, » c'est-à-dire presque autant des

dispositions mentales que des *opérations* mentales. On ne lutte pas avec les idiosyncrasies intellectuelles d'un homme, au moyen d'arguments. L'influence de l'hérédité, de l'éducation, de l'état moral et même physique est trop profonde et subtile pour qu'un nombre déterminé de syllogismes la modifie. La reconstruction de l'édifice mental d'un homme est l'œuvre de la vie bien plus que des discussions et des livres : une déception, une tristesse féconde, font plus parfois que cent volumes pour ouvrir l'âme à la vérité. La thèse classique où l'on affirme l'influence de la volonté sur l'intelligence étonne presque toujours les jeunes gens : un peu d'expérience leur en fait toucher du doigt la vérité. En matière morale l'homme incline son vouloir du côté où se tourne son désir. Et celui-ci varie avec les circonstances que le hasard, diront les uns, la grâce, disons-nous, font naître. Si ce puissant ressort se trouve être en faveur de la croyance, des probabilités que dans le cas contraire on déclarerait faibles, paraîtront d'autant plus fortes qu'on souhaitera davantage les voir telles, et le travail de persuasion deviendra possible ou même facile.

Newman demande cependant encore une troisième condition connexe aux deux autres. Il veut que, outre le désir de croire et la disposition à se contenter en matière religieuse comme en tout ce qui n'est pas exclusivement scientifique, de la certitude morale, on lui accorde encore un certain nombre de points de départ ou d'*assumptions :* « Je ne m'adresse pas à ceux qui dans le mal moral et dans le mal physique ne voient que des imperfections parallèles d'une même nature; qui estiment que le

progrès de la race humaine tend constamment à l'annihilation du mal moral; que la science est vertu et l'ignorance vice; que le péché est une terreur d'enfants et non une réalité; que le Créateur ne punit pas, qu'il redresse; qu'un Dieu vengeur est un Dieu vindicatif; que nous ne savons rien de lui que par les lois naturelles; que les miracles sont impossibles, la prière superstitieuse, la crainte du Ciel indigne d'un homme; que le regret du péché est servile et bas; que l'adoration véritable est de tenir sa place dans le monde, et le vrai repentir, d'améliorer sa vie; que si nous faisons notre devoir ici-bas nous n'avons pas à redouter l'au-delà; qu'enfin il est oiseux de spéculer sur une vie future tout entière hypothétique. Ces opinions caractérisent une époque de raffinement, et si je dis que je ne veux pas entrer en discussion avec ceux qui les tiennent, ce n'est pas que je m'arroge le droit de trancher, mais parce qu'il est clairement absurde de vouloir faire accepter une seconde proposition à qui rejette la première [1]. »

Cette citation nous fait entrer dans la partie positive de l'apologétique de Newman, qu'il nous reste à décrire sommairement pour terminer l'inventaire de la *Grammar of assent*. On a voulu quelquefois la faire dépendre de Kant, et il y a en effet une ressemblance superficielle entre les deux *Critiques* et la *Grammaire de l'Assentiment* [2]. Mais cette res-

1. *Gram.*, p. 416.

2. On l'a fait remarquer de bonne heure (Cf. FAIRBAIRN, *Catholicism, Roman and Anglican*, p. 206-214). Le cardinal Newman a nié qu'il eût lu une ligne de Kant ou même de Coleridge (W. S. LILLY, *Essays and Speeches*, p. 97). Cela doit être vrai de Kant. Pour Coleridge, il a dû en connaître au moins des extraits, car il le cite (*Gram.*,

semblance est purement apparente. Kant fait la critique de notre faculté de connaître elle-même. Newman la regarde comme un fait, au même titre que la liberté, et borne sa critique aux conditions de la croyance. Cela met un abîme entre les deux points de vue. Les livres qui ont formé l'opinion de Newman sont tout simplement les deux ouvrages classiques auxquels j'ai déjà fait allusion : les *Évidences* de Paley et l'*Analogie* de Butler, le premier par répulsion, le second par attraction, mais l'un et l'autre dominés et dépassés par une perception merveilleuse de toutes les influences agissant sur la croyance. Paley dit : Concédez-moi l'existence de Dieu et la probabilité d'une révélation : je vous *prouve* tout le christianisme. Butler moins scolastique se contente de la probabilité que la révélation montre les mêmes ombres et les mêmes lumières que la science physique ; que si l'on veut croire quelque chose au monde, on peut croire aussi à la vérité révélée : on n'en aura pas de démonstration, mais on pourra y adhérer par la certitude morale. Telle est aussi la pensée de Newman : c'est en somme une constatation de la logique dogmatique et nullement un point de vue des sceptiques.

Il y a cependant une autre ressemblance, celle-là frappante, de Newman avec Kant, mais c'est à partir d'un endroit où Kant, croyant rester dans son subjectivisme, en sort complètement pour établir sa morale. Les *assumptions* sur lesquelles Newman fonde sa croyance à la religion naturelle ne sont pas des présuppositions sans preuve. Il renonce seule-

p. 305). Il avait quatre-vingt-deux ans quand il écrivit la lettre citée par M. Lilly. On comprend que la mémoire ait pu lui faire défaut.

ment à les défendre contre qui voudrait les contester, parce qu'il veut être « modestement égotiste » et dire uniquement ce qui détermine sa conviction personnelle. En réalité il les croit d'une telle évidence que ce prétendu sceptique va sortir de la réserve qu'il s'était imposée pendant les deux tiers de son livre et tomber dans le défaut même qu'il reproche à Paley. Il est heureux que la mauvaise application ou plutôt l'oubli d'une méthode ne prouve rien contre cette méthode.

Au commencement de l'*Apologia*, Newman raconte qu'étant enfant, il était très porté à douter de la réalité du monde extérieur : la vie était un songe, il n'y avait que deux êtres d'une évidence lumineuse : Dieu et lui-même [1]. Newman qualifie cette idée de « détestable » et il est certain qu'il n'en garda qu'une habitude de regarder la création comme le « bord de la robe du Créateur ». Cependant il est certain aussi que la présence de Dieu dans la conscience demeura toujours pour lui une intuition d'évidence et la plus haute des certitudes, sur laquelle toute sa vie morale et mentale se basait. En d'autres termes il était un génie religieux : il avait une perception du divin, profonde, directe et facile, comme les génies dont il parle dans la *Grammaire*, en avaient de la vérité mathématique ou des réalités poétiques. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait attaché aux preuves de conscience une importance souveraine et excessive. D'autre part les philosophes catholiques de la première partie du XIXe siècle s'appuyaient constamment sur la tradition et le consentement des peuples,

1. *Apologia*, p. 59.

c'est-à-dire sur les mêmes preuves de conscience vues dans la collectivité. Leurs théories, acceptées d'ailleurs sans aucun contrôle, bien que Newman habitât un pays de naturalistes, de géologues et d'anthropologistes, cadraient à merveille avec la sienne. Cela explique que son apologétique soit sans inquiétude et d'un enchaînement parfaitement simple, c'est-à-dire toute différente de celle qu'on attendait du méfiant analyste de l'inférence. On peut la résumer en quelques lignes [1].

La conscience nous révèle Dieu. Elle nous révèle non seulement son existence mais son attribut premier : la justice rétributive. La religion de tous les peuples le prouve : l'idée qui en fait la base est toujours celle du péché, complétée par celle du prêtre purificateur et du sacrifice propitiatoire. La conscience nous enseigne donc en même temps et l'existence du souverain Juge, et la raison de son absence du monde, qui est notre péché, et celle de la présence universelle du mal, qui est ce même péché. Ce sont les aspects sévères de la religion naturelle. Elle en a de consolants. La conscience encore une fois et les cultes proclament le bienfait de la prière et du sacrifice, c'est-à-dire le pardon des fautes et le secours providentiel. Toutes les nations primitives ont cru à la protection des êtres supérieurs.

Cette croyance nous fait passer naturellement de la religion naturelle à la religion révélée. Si tous les peuples sont convaincus d'une assistance plus ou moins spéciale de la divinité, ils croient par cela même que la divinité se révèle directement à eux.

1. Il prend sa division générale dans Butler.

Cela étant, nous n'avons qu'à rechercher dans quelle religion se trouveront les marques les plus convaincantes d'une intervention providentielle. Newman les trouve comme les apologistes classiques dans la pureté du monothéisme hébreu et la conservation providentielle d'Israël, dans le concert des prédictions, de l'attente, et de la venue du Messie, dans la diffusion miraculeuse du christianisme, enfin dans les innombrables harmonies que, une fois la doctrine du Christ acceptée et embrassée, on trouve entre elle et la révélation intérieure de la religion naturelle [1].

En somme l'apologétique positive de Newman est exactement celle de Joseph de Maistre, Lamennais, Bonald et même Nicolas, complétée par les démonstrations classiques de Paley. Ce sont les mêmes vues appuyées sur la même connaissance superficielle de l'histoire des religions, ou plutôt la méconnaissance d'une multitude de faits devenus aujourd'hui familiers. Toute cette partie est donc à première vue, caduque ; et comme elle renferme les *assumptions* que Newman regarde comme la base indispensable de la croyance, on serait tenté de dire qu'il a complètement échoué quand il a voulu passer de la théorie à la pratique et vérifier son analyse des préliminaires de la foi. Ce serait un jugement hâtif. Il faut se souvenir que Newman ne veut faire ressortir que des probabilités, même lorsque sa conviction personnelle lui fait prendre, comme à

1. L'argument tiré du miracle n'est qu'indiqué en passant. Cependant il est indubitable que Newman en était personnellement très frappé (*Gram.*. p. 427). Pattison l'accuse même de crédulité (*Memoirs*, p. 212), mais Pattison taxait ainsi la croyance à tout miracle.

Pascal, le ton de la démonstration, et que sa théorie veut qu'il accepte autant d'apologétiques qu'il y a de croyants. Deuxièmement et surtout, il faut remarquer qu'en s'appuyant d'abord sur le fait religieux, il cesse, peut-être à son insu, de dépendre des traditionnalistes, pour entrer dans la philosophie la plus moderne et qui a le plus de chance de durer quelque temps. Je parle de la tendance si évidente chez lui, à ne pas faire dépendre la croyance uniquement de l'intelligence raisonnante, mais de tout nous-mêmes. La critique de notre faculté de connaître, quand on la pousse au point que veut la philosophie du jour, est décourageante. Elle dit que nous sommes enfermés en nous-mêmes et que notre évidence sur les principes que nous appelons les plus fondamentaux peut nous être propre; que d'ailleurs nous n'atteignons directement aucune réalité, même sensible, et qu'il est donc souverainement vain de chercher, sous des phénomènes dont nous ne sommes même pas sûrs, des causes (le jeu de la matière, de l'esprit) dont la connaissance suppose des millions de faits (toute l'évolution de la nébuleuse) qui nous sont cachés et que des anges bien supérieurs ne connaissent pas non plus.

Mais il est illogique d'en rester là. Il faut continuer par la critique de ce qui est en nous la catégorie de l'idéal: le besoin de vérité, d'ordre, de beauté, de bonté que nous éprouvons. Ces tendances supérieures sont la fleur de ce que nous connaissons de l'univers. Il y a sans doute une contradiction à raisonner sur elles comme si elles étaient absolues, mais la nature elle-même a ses contradictions. Passé là-dessus, nous trouvons qu'enfermés en nous-mêmes,

nous devons tenir compte de *tout* nous-mêmes, que si notre faible raison nous offre des négations, notre volonté, notre effort est positif, et que nous avons le droit et même le devoir d'en tenir compte dans notre vie, sous peine d'annihilation. Les antinomies intellectuelles sont des faits, mais les impulsions morales sont également des faits, aussi « brutaux », comme on dit, que des faits physiques ou physiologiques sur lesquels on veut bien raisonner sans en avoir la clef. Dès lors pourquoi négliger des faits religieux aussi indéniables? Si un théiste ou un chrétien s'attachent à ce qu'il y a d'encourageant et d'élevant dans l'idée de Providence, celle de Révélation, de Rédemption, d'Église, de secours spirituels et sacramentaux, a-t-on le droit de leur en faire un reproche, et ne peut-on pas dire au contraire qu'ils font un usage entièrement légitime de leurs facultés dans les limites possibles à l'humanité?

L'apologétique traditionnaliste de Newman ne nous atteint donc plus, mais l'apologétique morale qui fait tout le fond de la *Grammaire de l'assentiment*, la restitution à la volonté et à la grâce de leur prééminence dans l'acte de la croyance, l'élévation de la possibilité à la certitude morale, sont basées sur des analyses que l'on ne contredira pas. N'eût-il fait qu'entrevoir ces idées fécondes, elles suffiraient avec sa théorie à la fois hardie et sage de la relativité des formules dogmatiques, et son analyse de leur évolution, à le ranger parmi les hauts esprits qui ont vu par-dessus leur temps.



Il nous reste, pour ne pas laisser trop incomplètes ces brèves indications, à dire un mot de Newman écrivain. Son œuvre imprimée est considérable. Elle comprend une douzaine de volumes de sermons, cinq ou six volumes d'études théologiques, autant de controverses, sept ou huit volumes d'essais historiques ou littéraires, une autobiographie, deux romans, des vers, des méditations spirituelles. Il faudrait ajouter deux gros volumes de lettres de la première partie de sa vie, d'admirables pages éparses dans la collection des Tracts, des éditions des Pères, des grands théologiens anglicans, de la vie des saints, même des classiques latins.

Il ne peut être question de caractériser même sommairement une activité littéraire aussi variée. Le psychologue des *Sermons* [1] n'est pas le même que celui de la *Grammaire de l'assentiment* ou de l'*Apologia*. Il y a dans les sermons de Newman catholique et dans l'admirable oratorio du *Rêve de Gérontius* une couleur riche et chaude qui se rencontre moins dans ses sermons anglicans. L'*Apologia* a un charme particulier, et un style calme et nerveux à la fois qu'on ne retrouve que dans les *Lettres*, écrites d'ailleurs avec beaucoup d'abandon. Il faut donc se borner aux grandes lignes et aux grands traits.

Newman a quelques qualités de tout premier ordre, de celles qui font reconnaître, d'un seul coup

1. Très bien étudié par l'abbé H. Brémond dans le travail le plus poussé que nous ayons lu.

d'œil, le génie. Premièrement il se tient fort au-dessus de la littérature. A égalité de valeur, je ne vois qu'un seul homme qui ait eu le même détachement : c'est Bossuet. Il serait absurde de supposer qu'avec un don exceptionnel de style, un écrivain pourrait ne pas trouver plaisir à écrire. Newman lui-même nous apprend que, tout enfant, « il avait la passion de mettre du noir sur du blanc ». Il avait un culte pour la perfection du langage. Il relisait chaque année un roman de Miss Austen, *for the style*, pour le style [1]. Cette espèce de respect timide d'un grand homme, vivant à une époque de goût moins pur, pour l'élégance précise d'une génération antérieure a quelque chose de touchant, mais il ne faudrait pas qu'elle fît conclure à aucune préoccupation exclusivement littéraire. Newman est, avant tout, un homme d'Église, servant l'Église par la parole et la plume, mais dans l'humilité la plus entière. Il n'a jamais écrit une ligne, même dans ses romans, pas même un vers, pour la seule ambition d'accroître une œuvre dont il était impossible qu'il ne vît pas le mérite. Ses livres ont tous leur raison d'être dans une circonstance déterminée de son évolution intérieure ou de sa vie de prêtre, de controversiste et d'éducateur. Un même volume contient des pages admirables sur le rôle et la mission des Universités, et des modèles strictement scolaires de composition anglaise et latine, de modestes réminiscences d'examinateur. A quelque page qu'on l'ouvre, on sent aussitôt le désir de persuader et d'instruire, jamais, si peu que ce soit, celui de se faire

1. Ce style de Miss Austen est un peu sec, mais d'une admirable justesse.

admirer. Une différence immense entre la masse de la littérature au XIX[e] siècle et celle des âges précédents, c'est qu'elle est vaniteuse et égoïste, au lieu d'être utile et modeste. Comparez Chateaubriand avec sa manie de laisser soupçonner sous chacune de ses phrases des abîmes de recherche et d'érudition ou d'expérience, avec la promptitude de Voltaire à donner des renseignements superficiels mais d'apparence précise et immédiatement utilisables. Comparez Renan si clair, si essentiellement vulgarisateur, et cependant si dedaigneux au fond et hostile au lecteur, avec Bayle ou Tillemont. Lisez nos philosophes modernes tout bardés de leur jargon et si contents de leurs formules, après Descartes, Locke, ou Hume. Toute cette science et cette profondeur inaccessible fait l'admiration d'une multitude de petits écrivains au détail qui empoisonnent les journaux et les revues de contrefaçons nuisibles à eux-mêmes. Nous avons des hommes de talent qui ont gaspillé des huit ou dix ans à se donner des airs de ce qu'ils n'étaient pas et n'ont cru pouvoir être naturels qu'après avoir joué la comédie de l'érudition assez longtemps pour savoir enfin quelque chose. Il est quelquefois plaisant, quand on se trouve avoir un petit coin mieux connu, de voir comment un détail brillant rebondit du livre à la revue, de la revue au journal et de celui-ci à la conversation, sous la main d'ignorants qui s'en font honneur en l'affaiblissant tour à tour.

Newman était trop honnête, il avait lu trop de Pères de l'Église, trop de théologiens et d'historiens soucieux de précision pour que sa manière ne fût pas celle des temps heureux où l'on faisait et on lisait

plus de livres que de journaux. Son immense érudition, sa pensée abondante et subtile, prennent invariablement la forme le plus simplement et ouvertement didactique. Le lecteur est son unique préoccupation. Il lui établit et lui développe la question sans allusions à des doctrines ou des faits supposés connus, sans abstractions, sans mots techniques, sans précipitation : qu'il commence un livre ou un sermon ou un tract, on dirait qu'il a toute l'éternité pour expliquer sa pensée. Sa méthode est une persuasion, douce et aimable, son accent ne devient jamais violent. Il présente tranquillement à l'esprit des aspects de la vérité ou des exemples dont il est touché et il ne doute pas de leur effet. Dans la *Grammaire* en particulier il rappelle souvent ces philosophes de l'antiquité, allant de long en large sous un portique ou dans une allée et enseignant spontanément, tranquillement et simplement, comme on se promène. Son intelligence, comme son âme, est droite et sereine, Il est assez souvent ironique et ses lettres comme les souvenirs de ceux qui l'ont connu montrent bien qu'il ressentait vivement l'absurde ; cependant cette ironie, même au commencement de l'*Apologie* où il écarte calomnie et calomniateur d'un geste si léger, ne sert jamais dans ses livres qu'à éclairer plus vivement la vérité. Il n'en fait jamais un artifice de style, il ne s'y complaît pas. On ne le voit d'ailleurs jamais prendre plaisir aux mots. S'il a un défaut c'est que son style est un peu uni, que la lumière s'y répand d'une manière un peu uniforme. Sa langue est constamment pure sans faux classicisme ; mieux que cela elle est d'une justesse absolue. Mais il semble écarter tout mot qui en faisant valoir la pensée retien-

drait un peu trop l'attention : il n'a jamais la métaphore rare, dont un Français, petit écrivain, faisait naguère le signe de l'écrivain de race [1] : il ne connaît pas la valeur vocale des syllabes, la symphonie magique que le son peut ajouter au sens ; il est rarement pittoresque bien qu'il soit souvent riche et éclatant. Le seul ornement qu'il admette est un rythme ample et magnifique, moins souple que celui de Bossuet, plus large que celui de Fénelon qu'il rappelle cependant. Sa pensée lucide s'en revêt avec une aisance royale, sa démarche un peu lente en prend une noblesse incomparable. Là est le charme qui rend sa parole si persuasive. Il a bien la grande manière des classiques : la sincérité, la simplicité et la séduction. On a essayé de lui trouver des origines. Est-ce Platon? Est-ce Cicéron? Est-ce seulement Lysias ou même de Quincey? N'est-ce pas plus simplement les grands prédicateurs anglicans et surtout la Bible anglaise? Qu'importe d'où il a pris son accent? On entend aussitôt qu'il est de la famille des plus grands artistes. Newman a le style qui convient à la noblesse de sa vie et de son caractère. La lucidité et l'ampleur de sa phrase peignent son âme sereine et droite.

Il y aurait trop à ajouter pour que j'ajoute encore au peu que j'ai dit. Je voulais surtout montrer que la conversion de Newman et le mouvement d'Oxford n'ont ni épuisé ni même contenu sa vie. J'ai laissé dans l'ombre presque tout l'homme et le catholique. Dans ce que j'ai dit du théologien et du philosophe, je me suis attaché autant que je l'ai pu à sa pensée et à son expression, et j'espère ne pas l'avoir trop

1. Il se distingue nettement par là de de Quincey auquel on le compare parfois.

trahi. Le lecteur qui voudrait compléter ou contrôler cette brève analyse fera bien de consulter de préférence le sermon sur la *Théorie du développement*, et celui sur la *Raison implicite et explicite*, dans les *Sermons d'Oxford*, traduits par M. l'abbé Brémond [1] ou M. R. Saleilles [2]. Il va sans dire que je prends la responsabilité de mon interprétation de la pensée de Newman mais non de cette pensée même et surtout de propositions isolées dont quelques personnes pourraient s'étonner.

1. Bloud et Barral.
2. Lethielleux.

CHAPITRE III

THÉOLOGIE ET DÉVOTION

LE P. GEORGE TYRRELL [1]

I

Nous attendions avec impatience la publication en

1. Cette étude du P. Tyrrell a été écrite *exclusivement* à propos des deux volumes intitulés *Faith of the Millions*. Ce serait faire un tort grave au P. Tyrrell que de ne pas avertir le lecteur de cette circonstance. En 1902 les seuls ouvrages publiés sous le nom de ce profond penseur étaient des méditations spirituelles et les articles de philosophie religieuse dont la réimpression donna lieu à notre étude. Plusieurs de ces articles que nous avons discutés et critiqués ne répondaient plus dès cette époque à la pensée véritable de l'auteur. Nous avons laissé subsister cette discussion et cette critique parce qu'elle s'adresse à un état d'esprit très fréquent en France et que par suite, elle demeure utile, mais le lecteur voudra bien se souvenir que le P. Tyrrell est bien plus dans le récent volume intitulé *Lex Orandi* que dans *Faith of the Millions*. On ne trouve aujourd'hui chez lui aucune trace de concordisme exégétique ou théologique. Personne ne s'est assimilé aussi profondément la doctrine ou pour mieux dire, l'esprit de la doctrine de Newman. D'innombrables pensées du P. Tyrrell ont l'espèce de vibration qui distingue celles de Newman au point de faire illusion. Le contexte seul marque les différences qui sont considérables, car le P. Tyrrell a conduit la pensée de Newman, non seulement jusqu'à l'individualisme qu'elle appelait logiquement, mais même jusqu'à une individualisation que Newman ne voyait sans doute que tout à fait spéculativement, et dont la révélation concrète l'aurait peut-être effrayé. Le lecteur voudra donc bien voir dans le P. Tyrrell le défenseur modeste mais persuasif du Théisme, et surtout le profond analyste des rapports de la dévotion avec la théologie et de la relation des symboles dogmatiques avec les réalités supérieures qu'ils signalent plus qu'ils ne

volumes des articles du P. Tyrrell[1]. Ceux que nous connaissions, ceux entre autres que les *Annales de philosophie* ont traduits révélaient une portée d'esprit, une originalité, une droiture singulières. On ne pouvait se faire à l'idée que d'autres petits chefs-d'œuvre du même genre dussent rester ensevelis dans les feuilles éparses des Revues. Aujourd'hui que nous avons lu les vingt-trois essais que le P. Tyrrell a regardés comme ses meilleurs, nous sommes, il vaut mieux l'avouer tout de suite, un peu désenchantés. Ce n'est pas que nous ayons conçu une idée moins haute de sa qualité d'esprit. Non, nous sentons seulement que le livre est souvent inférieur à l'auteur. C'est d'ailleurs l'impression que laissent finalement presque tous les recueils d'essais. Excepté les auteurs qui se tiennent volontairement dans une région moyenne qui leur est familière, un Montaigne par exemple, ou un Addison, ou à d'autres étages un Veuillot ou un Jules Lemaître, les hommes obligés d'écrire au hasard de la matière en subissent forcément l'inégalité. Un sujet plaît plus ou moins. L'un touche à des questions qu'on a méditées inconsciemment toute sa vie parce qu'elles vous passionnent, l'autre ne fait qu'exciter passagèrement votre curiosité ou votre verve.

On sait assez du reste dans quelles conditions un religieux qui n'est pas qu'un auteur, mais qui prêche, confesse, et passe des heures précieuses au parloir ou en chemin de fer, peut écrire pour les Revues. Un

les expriment. Les quelques endroits où on lui reproche un manque de logique ou de la timidité se rapportent à un moment de sa pensée où il n'était pas entièrement lui-même et qui n'a guère duré.

1. *The Faith of the Millions*, by George Tyrrell, s. j., 2 vol., Longmans, Green and C°.

directeur tenace le prend à temps ou à contre-temps, lui envoie le livre qu'il aime ou celui qu'il n'aime pas, le relance et l'importune jusqu'à ce qu'il ait fabriqué les pages sur lesquelles on compte pour un « bon numéro ». Cela ôte le temps et le goût de faire des livres, et comme cela finit cependant par faire des livres, la plupart de ceux que nous lisons ont un air bâtard qui n'inspire pas confiance. Je parle même de ceux qui ont une certaine unité. Beaucoup n'en ont pas et quand on veut cependant leur en trouver une, on passe par beaucoup de petites colères et de petits dégoûts.

J'avoue que c'est ce qui m'est arrivé plus d'une fois en étudiant avec une extrême attention les deux volumes du P. Tyrrell. Ils rassemblent des sujets en apparence très disparates : de la philosophie religieuse, qui est ce qui nous intéresse le plus, de la métaphysique, de l'apologie militante, de la théorie d'apologétique (où l'auteur est toujours charmant), de la théologie, des questions d'esthétique, de littérature, de psychologie supranaturelle. Mais sous ces formes diverses on retrouve à chaque instant la préoccupation religieuse. Elle se fait jour par intervalles dans des expressions frappantes, qu'on voudrait ne pas oublier, qu'on prend bien soin de noter, mais qu'il n'est pas facile pourtant de rassembler, le moment venu, dans le cadre d'une étude générale. Cela cause autant de peine à qui veut écrire sur le P. Tyrrell que les inégalités dont je me suis plaint en commençant.

Il ne faudrait pas s'exagérer ces inégalités. L'article le moins brillant du P. Tyrrell suffirait à le mettre dans un rang tout à fait à part. Vous n'y trouverez pas une seule page mal écrite ou banale.

Les défauts du P. Tyrrell ne trahissent nulle part la faiblesse. La plupart de ses études sont des critiques, mais elles ne rappellent jamais le manœuvre littéraire qui rend compte d'un livre ni même l'homme de lettres qui cherche avant tout à comprendre et mesurer l'auteur. Le P. Tyrrell est l'esprit le plus libre, le plus intuitif, le plus prompt à l'essor. La pensée d'autrui, à part une ou deux exceptions où il apparaît bien moins lui-même, ne sert que de point d'appui à la sienne. Quelqu'un écrit sur Fra Filippo Lippi, un débauché qui peignait si bien les Madones, le P. Tyrrell se pose aussitôt le problème des rapports de la moralité de l'artiste avec son inspiration; deux romans mettent en scène des catholiques plus ou moins sincères et fervents, il cherche ce que la religion la plus extérieure et machinale peut encore avoir d'effets utiles; Huysmans écrit : *En outre*, le Père va de l'esthétique à la foi; un poète catholique fait toute sa vie des vers d'amour, le Père aborde sans crainte une des antinomies les plus redoutables de la spiritualité chrétienne.

Il nomme à peine les auteurs à propos desquels il écrit. Les idées seules l'intéressent, et celles qui jaillissent dans son esprit plus que celles qui les ont fait naître. D'ailleurs elles l'absorbent tout entier. Aucune préoccupation d'auteur : c'est un des plus grands charmes de ce livre. Nous ne manquons pas en France de littérateurs purs et simples qui font semblant d'être philosophes pour tromper plus sûrement leur public ou se tromper eux-mêmes. Ils se trahissent presque toujours par une imitation de styles — tantôt Pascal, tantôt M. Brunetière — où l'on voit qu'ils se complaisent. Ils ont de certaines

formules qui leur semblent plus délectables et qu'on dirait qu'ils gardent dans la bouche. Cela suffit à les faire rejeter dans le rang des assembleurs de mots d'où ils voulaient sortir. Le P. Tyrrell, non seulement ne s'écoute jamais parler — c'est presque lui faire injure que de le dire — il a la belle indifférence pour le style, des hommes qui l'ont naturellement.

Il écrit très purement sa langue, sans affectation classique comme sans modernisme; de temps en temps il lui rend une fraîcheur singulière par la rencontre d'expressions justes et directes qui résument un état d'âme autant qu'une pensée; il a l'*humour*, parfois même l'ironie; il trouve la métaphore exacte; il est ample sans prolixité. Mais il ne paraît jamais avoir conscience de ses bonheurs de style : il est bien trop occupé de ce qu'il dit pour s'arrêter à la manière dont il le dit. Ce désintéressement est trop rare pour qu'on ne lui en sache pas beaucoup de gré!

Malheureusement, le P. Tyrrell pousse cette qualité unique jusqu'au défaut. Son indifférence pour l'arrangement va trop loin. Il arrange si peu qu'il ne compose plus, et ne composant pas il manque de l'ordre et du mouvement qui sont, bien plus que le don de l'expression, les véritables vertus de l'écrivain.

Ce n'est pas que ce défaut soit constant. Deux ou trois essais — ceux que nous connaissions déjà et qui nous avaient paru si charmants — y échappent entièrement. C'est qu'ils traduisent des idées plus chères, de ces idées qu'on porte si longtemps en soi, qu'elles se filtrent et se classent, bien avant qu'on ne songe à les écrire. Mais presque toujours la nécessité d'écrire vite sur un sujet souvent apparu

brusquement ne permet pas au P. Tyrrell cette sorte de composition latente. Il commence un article en se disant que ce n'est qu'un article, et qu'un article est après tout affaire d'opinion, et que, comme dit Carlyle, il faut plutôt songer à bâtir sa maison qu'à la bâtir telle ou telle. Cela se sent surtout dans des articles comme celui sur Lippi. On n'oserait faire un livre sur la question, mais comme on sait qu'elle ne sera jamais tranchée, on ne balance pas à la traiter en vingt pages. Le P. Tyrrell est Irlandais et il se rappelle peut-être un grand axiome de la philosophie insouciante de ses compatriotes : *It will be all the same in a hundred years*[1].

Il faudrait bien se garder de croire que je lui reproche une légèreté de pensée; il ne lui manque que de penser avec méthode.

De là bon nombre d'articles faits sans plan, dont le sujet dément le titre, dont les premières pages donnent le change, où les pensées se suivent sur un fil trop rapide ou avec des développements disproportionnés. Le P. Tyrrell n'est pas français, il est métaphysicien, il est très occupé; cela se traduit par de la précipitation, de l'abstraction et un certain manque de suite. La pensée fait des bonds qui déconcertent. C'est une illusion habituelle aux personnes très intelligentes de croire qu'elles fatigueront leur lecteur en lui montrant la suite et les attaches de leurs pensées. Cette crainte provient d'une supposition erronée que tout le monde conçoit de la même manière le développement d'une idée. En réalité l'excès même de la lumière fatigue moins

1. « Qu'est-ce que cela fera dans cent ans? »

que les moindres efforts pour voir dans l'ombre.

Le P. Tyrrell est un esprit trop compréhensif, qui voit trop tôt les conséquences de ses préliminaires. Quand il entre dans le jardin de ses réflexions, les idées se lèvent de tous côtés, et il a le tort de vouloir n'en perdre aucune. Il pose une thèse, avec une parenthèse dont il annonce qu'on verra plus tard la portée; il en développe un des termes par une comparaison qui l'entraîne à une sous-thèse à l'occasion de laquelle il se croit obligé d'éclairer une hypothèse par quelques brefs détails. Cependant le lecteur est comme un nageur emporté par le courant et s'apercevant avec angoisse qu'il ne voit plus la côte que de temps en temps, à un sursaut du flot. Et pourtant le P. Tyrrell a le désir d'être clair. Il lui arrive de pousser tranquillement, impitoyablement sa pensée métaphysique, sans détente, sans alinéa, sans métaphore. Mais plus fréquemment il se reprend à un nouveau paragraphe du ton des gens qui veulent bien faire comprendre et qui sont tout disposés à recommencer leur démonstration. Seulement ces faux commencements intimident. Bref, le P. Tyrrell n'est pas un homme clair. Et il n'est pas clair parce qu'il a trop peu de rhétorique. Il faut une éducation spéciale pour le lire : ne pas s'arrêter au détail, se laisser un peu aller, laisser la pensée générale, qui est souvent une intuition profonde et juste, luire en soi par intervalles, comme les éclairs de génie dont on se sait si bon gré quand on rêve. Dans ces conditions, et malgré d'autres défauts plus fonciers que j'aurai à relever chemin faisant, les deux volumes du P. Tyrrell révèlent assez de droiture, de modestie, de bonté, assez d'impatience contenue contre certaine étroitesse, pour qu'on s'at-

tache à l'auteur; et ils renferment assez d'idées fécondes pour qu'on soit bien payé de la peine qu'il faut se donner quelquefois pour les voir.

II

Ces points lumineux semés çà et là dans le livre, il n'est pas aisé de les rassembler en un seul faisceau. Moins facile encore d'en faire voir, comme on le voudrait, la source dans une constitution intellectuelle où le premier regard montre des contradictions apparentes. Je m'y essaierai cependant au risque de tomber dans des redites que le lecteur excusera parce qu'elles sont inévitables.

Le P. Tyrrell est avant tout un philosophe religieux. La religion, sa défense, sa diffusion, ses harmonies surtout, sont sa vraie passion, la joie de son esprit et de sa vie. Cependant on ne peut guère l'appeler théologien; on le verra assez par la conception qu'il se fait de la religion, par sa méfiance des formules, par son penchant à donner le pas à des arguments purement philosophiques ou même psychologiques sur ceux auxquels les théologiens de profession nous ont habitués. C'est un philosophe qui se justifie sa croyance à lui-même, en la défendant, en l'élargissant surtout, mais qui se la justifie plutôt pour en jouir plus librement et complètement que pour la faire triompher. Ainsi, bien que le terrain où il se tient soit à peu près celui de l'apologétique, on peut à peine plus justement l'appeler apologiste que théologien. Il est philosophe, et ce qu'il serait ensuite, c'est probablement mystique. De fait, ses premiers volumes ont été des livres de spiritualité et il y a dans ceux

que nous étudions des chapitres mystiques que j'ai délibérément laissés de côté pour les reprendre à part quelque jour. Ce qui rejoint la dévotion à la philosophie, le détail apologétique ou théologique, ne paraît pas l'intéresser. Quand il faut qu'il y touche, il le fait à la hâte ou avec humeur — lui, si souriant d'ordinaire — et ses solutions ne sont guère satisfaisantes. Il rappelle un peu Gratry. Devant une difficulté critique ou historique, devant un point gênant des sciences naturelles, on le voit mal à l'aise, et sitôt qu'il le peut il s'échappe par la métaphysique ou même par une subtilité scolastique qui le ferait sourire s'il la rencontrait chez un autre. N'étaient certaines indications précises de lectures scientifiques, on croirait qu'il est indifférent aux parties les plus intéressantes et les plus vitales de l'histoire de la Terre et de celle des religions. Il est certain, en tout cas, que leur méthode est antipathique à sa tournure d'esprit : il ne s'attache pas volontiers aux faits, et quand il généralise, c'est plus à côté d'eux que sur eux. On le verra bientôt [1].

Par bonheur, la doctrine du P. Tyrrell est avant tout philosophique et sa philosophie une philosophie d'attaque qui limite la portée des faits plus qu'elle ne les discute. Chaque fois que la science veut se transformer en philosophie elle devient infidèle à ses propres principes et il n'est pas bien difficile de la faire taire. C'est ce que le P. Tyrrell fait avec succès dans les quelques essais où il mesure la base la plus profonde du christianisme sur celle des philosophies modernes.

1. Je rappelle que cette critique n'atteint que *Faith of the Millions*.

Cette méthode plus négative que positive fournit néanmoins l'assise la plus forte sur laquelle on puisse, dans l'état présent des connaissances humaines, faire reposer l'explication chrétienne du monde. Elle se retrouve dans un livre que Mgr l'archevêque d'Albi cite quelque part avec éloge, l'*Apologétique* du professeur Bruce, et il y a peu d'apparence qu'on en découvre une meilleure avant que l'esprit humain fasse un pas en avant comparable à celui qu'il a fait dans les deux derniers siècles. C'est déjà beaucoup d'arriver à prouver, après avoir passé chaque philosophie au crible d'une vérification par les faits moraux comme par les physiques, que le théisme est, comme le dit le P. Tyrrell, « le seul système intelligible ou du moins modérément intelligible ». Ce minimum représente un effort considérable contre la somnolence agnostique et contre les contradictions sereines de certaines philosophies plus hardies.

III

Le P. Tyrrell, nous l'avons dit, fait surtout de la critique. Il ne faut donc pas s'attendre à le voir reprendre *ex professo* les preuves de l'existence de Dieu et discuter les objections qu'on leur fait. Un seul de ses essais se rapproche véritablement d'une dissertation dogmatique. Le reste expose ou réfute les idées d'autres métaphysiciens, et c'est négativement qu'on peut en extraire une philosophie.

Le plus ancien de ces essais[1] est une réfutation non pas du naturalisme, mais comme le titre même

1. *The making of religion.*

l'indique, d'un apôtre du naturalisme. L'article était faible et je regrette que le P. Tyrrell lui ait fait une place à côté de ce qu'il a écrit depuis.

Le naturalisme ou évolutionnisme ou plus simplement le vieux matérialisme est en somme la doctrine qui ne voit dans l'univers que les manifestations successives d'une seule substance. Le télescope nous montre dans le ciel des traînées lumineuses dont les dimensions confondent l'esprit. En effet un certain nombre de ces amas singuliers se révèlent au spectroscope comme des mondes d'étoiles, semblables à notre voie lactée, perdus dans les abîmes du ciel, et leur éloignement comme leur masse épouvantent l'imagination. Mais un grand nombre de ces vapeurs bleuâtres étudiées dans le même instrument se trouvent être non des soleils lointains, mais des nébuleuses, de la matière dispersée, des mondes en formation. Dans des millions d'années ces particules subtiles soumises à la force commune qu'on appelle gravitation, s'aggloméreront, s'échaufferont, et deviendront des étoiles semblables à toutes les étoiles. Ces soleils se dévoreront comme le nôtre pendant de lentes suites de siècles, mais peu à peu ils se contracteront, leur périphérie s'épaissira, cette croûte légère brisée mille fois par des éruptions victorieuses finira cependant par se durcir, l'astre sera apparemment éteint. Si pourtant il se trouve tourner autour d'un autre soleil que sa masse tienne incandescent plus longtemps, son existence ne sera pas celle des autres astres vraiment morts. Elle sera assez semblable à celle de notre Terre. Qui sait? Il y a dans l'infini assez de mondes pour supposer qu'elle sera à très peu près la même. Peu à peu l'atmosphère entourant ce globe

formera des mers à sa surface. Alors commencera la lutte lente et invisible mais constante de l'eau, de la croûte solide et du feu central toujours rebelle et mugissant. Alors se dessineront les continents. Alors aussi apparaîtront des objets nouveaux bien autrement extraordinaires. Ils seront formés comme les autres de quelques corps simples répandus entre le ciel et le feu, mais leur arrangement sera si merveilleux que, même infiniment petits, ils se comporteront d'une manière toute différente des corps voisins. Ils se déplaceront, s'empareront d'éléments étrangers dont ils sentiront l'approche, parmi lesquels ils feront un choix, et qu'ils s'assimileront. Enfin avant de redevenir apparemment inertes, ils donneront naissance à des êtres semblables à eux. Ces êtres ne resteront pas toujours les mêmes. Des causes insoupçonnées les feront varier peu à peu : donnez-leur du temps, donnez-leur des millions d'années pendant lesquelles la masse de leurs cadavres formera des montagnes et même des continents, ils deviendront peu à peu mollusques, poissons, reptiles, mammifères, hommes. Ici un nouveau phénomène apparaîtra. Le langage informe des autres animaux deviendra dans la bouche de l'homme d'une complexité, d'une subtilité prodigieuses. Ces sons correspondront à des images innombrables que les générations se légueront en les augmentant. Leur somme formera une sorte de peinture de l'univers, et que cette peinture soit de réalités ou seulement d'apparences, elle donnera à celui qui la possède une telle supériorité sur le reste du monde qu'il pourra s'en croire le roi. Cependant le progrès des sciences et des républiques n'empêchera pas que peu à peu le soleil nourricier se refroidisse.

Un jour il s'éteindra et avec lui la vie et l'intelligence et ses merveilles. Les orbes toutefois continueront leur course circulaire silencieuse et invisible. La force qui les fait tourner est aveugle et ne se soucie ni de lumière, ni d'intelligence. Insensiblement elle les rapprochera. Un moment viendra où ils tomberont les uns sur les autres et la réserve immuable de force qu'ils possèdent agissant sur leur masse immuable, le monde redeviendra nébuleuse et la nature recommencera le jeu éternel de ses transformations. Telle est l'histoire scientifique et matérialiste des mondes, du chaos au cosmos et du cosmos au chaos. Point de Dieu, point d'âme, point de liberté. Rien que de la force et de la matière. Que si l'on veut aller plus loin et s'informer de la nature de cette nébuleuse initiale et finale, les savants vous diront qu'elle est composée d'atomes. Mais qu'est-ce que l'atome, qu'est-ce que la matière? Nous n'en savons rien, diront-ils ; chaque fois que nous la dissocions pour en saisir les éléments premiers elle nous fuit. De corps composé elle devient corps simple, de solide elle devient liquide, vapeur, gaz. Si nous la poursuivons plus loin, elle entre dans un quatrième état où ses propriétés deviennent inquiétantes et nous semblent l'acheminer vers un autre encore plus subtil, le mystérieux éther dont nous sommes obligés de supposer l'existence mais dont nous ne savons rien sinon qu'il est un Protée insaisissable et toujours en mouvement.

Et la force qu'est-elle? Les réponses n'ont guère varié depuis Spinoza. Elle n'est, répondait-il, qu'un aspect de la substance unique dont l'autre face est l'étendue. Elle est à la fois matière et énergie, disent

du Dubois-Reymond et Haeckel, mais la sensation et la matière sont précisément les dernières énigmes insolubles. La force est tout, dit Herbert Spencer, mais demander ce qu'elle est, c'est comme demander ce qu'est Dieu : elle est l'Inconnaissable dont les apparences qui composent l'univers nous révèlent la présence sans nous rien dire de sa nature. Il n'appartient pas aux êtres chétifs roulés dans la fange marine de spéculer sur l'océan infini.

Voilà le Monisme et voilà l'Agnosticisme. Le Monisme professe presque toujours le dédain de la métaphysique ; mais il lui arrive à chaque instant d'en faire lui-même avec une inconscience qui le rend aisément ridicule. Quant à l'Agnosticisme, sa conception du monde et ses limitations de l'esprit le rattachent à une doctrine ancienne et difficilement réfutable. Chaque fois que l'homme craindra, comme le dit Gœthe, de ne savoir à quel point il est anthropomorphique, il tendra vers la conception d'Herbert Spencer. Le P. Tyrrell lui-même n'aurait probablement pas insisté autant que nous verrons qu'il le fait sur le caractère analogique de la religion, s'il n'appartenait à une génération profondément méfiante de la raison. Seulement l'Agnosticisme n'a pas d'influence seulement sur des esprits comme le sien : il charme le bourgeois ami des lumières et sa tranquillité scientifique revient volontiers aux plaisanteries de nos vieux libres penseurs. C'est dans un cas de cette sorte que le P. Tyrrell a préféré l'étudier et son étude a souffert des défauts du modèle. Imaginez le P. Gratry réfutant le *Catéchisme* d'Edgar Monteil et tombant sur l'affirmation « que les savants ne peuvent ni se tromper, ni nous tromper ».

Cette besogne est bonne pour ceux que le P. Tyrrell lui-même appelle « controversistes au marteau-pilon » et non pour un délicat comme lui. Il est pénible de le voir laisser la discussion vraiment intéressante des principes, pour s'attacher à des détails sur lesquels il n'est pas toujours en mesure de prononcer, et dont la réfutation est étrangère à l'attitude apologétique qu'il recommande. C'est l'impression qu'il laisse presque toujours quand il veut discuter des faits scientifiques en contradiction apparente avec le dogme. On ne dirait plus le même homme. Il s'emporte, il nie, il subtilise. Que gagne-t-il à poursuivre Manéthon dont l'autorité a été sans cesse grandissant? à traiter la géologie de science tâtonnante, comme un jeune vicaire? à mettre Prestwich en contradiction avec Lyell sur un détail, comme le font trop souvent ceux qui veulent discréditer toutes les conclusions de la science? Je ne crois pas qu'il voulût aujourd'hui encore se fâcher sur la question du déluge ou celle de l'antiquité de l'homme, pour ensuite déclarer qu'elles ne font absolument rien au dogme. Il s'efforcerait plutôt de montrer à ceux, amis ou ennemis, qui croient qu'elles importent, qu'ils se trompent, et ce serait un tout autre gain. En tout cas, la besogne ingrate de réfuter M. Laing l'a détourné de celle infiniment utile de montrer les points faibles de Herbert Spencer ou de Huxley, et son apologétique ne nous convaincrait guère si elle s'arrêtait là.

Elle n'est pas beaucoup plus satisfaisante dans la discussion[1] d'un chapitre spécial de la doctrine évolutionniste : l'animisme.

1. *The Making of religion.*

L'animisme est un essai d'explication naturaliste de l'origine des idées d'âme et de Dieu. Dans cette théorie, l'idée de Dieu que les philosophes ont amenée progressivement jusqu'au centre de la métaphysique aurait eu des commencements bien humbles. Nos ancêtres quaternaires n'ont pas eu la révélation du Créateur dans un paradis terrestre où ils l'auraient vu journellement. D'autre part ils étaient trop grossiers pour chercher dans la notion d'un être supérieur la réponse à une question sur l'origine des choses qu'ils ne se posaient certainement pas. Il leur a fallu bien des siècles pour élargir à ce point leur confuse idée de cause. Où donc pourrons-nous saisir les commencements de ce que les philosophes naturalistes appellent l'illusion du Grand Fantôme cosmique? Dans les témoignages qui nous servent à essayer une histoire des religions et surtout dans les échantillons qui nous restent encore de l'humanité primitive, chez les sauvages. La psychologie comparée de l'homme et de l'animal fournira aussi d'utiles indications.

Le goût de ces recherches étant venu à une époque où les esprits sont pénétrés de l'importance des faits, elles ont produit surtout des résultats positifs, un amas énorme de constatations littéraires, archéologiques ou ethnologiques [1]. Jamais science n'a rassemblé plus vite les matériaux de son information que la science des religions. Aussi a-t-elle vu de bonne heure les théoriciens se joindre aux chercheurs patients qui travaillent encore pour elle.

Leurs généralisations aboutissent en somme à deux

1. Le nombre des monographies réunies à la bibliothèque du musée Guimet peut en donner une idée.

systèmes, le fétichisme et l'animisme. L'homme a commencé, comme certains sauvages, par adorer des fétiches, ou comme d'autres, par adorer des esprits, mais dans l'un et l'autre cas, son culte ne comportait nullement l'idée d'un Être infini. La doctrine de l'évolution se vérifie ici comme partout.

Le sauvage est blessé par un rocher qui sans cause apparente se détache de la montagne; la foudre tue sous ses yeux un animal ou un homme : son instinct est de s'arrêter à ces objets et de craindre le rocher et le feu comme le chien redoute le piège où il a été pris : voilà le fétichisme. L'explication animiste est tout autre. La présence d'une sorte de double dans le corps de l'homme est l'origine de l'idée de Dieu. Il constate en lui-même l'action d'un être qui lui est semblable mais qui n'est pas indissolublement fixé à son corps, qui en sort dans le rêve, dans la folie, dans le délire, qui s'en échappe enfin à la mort avec le souffle qu'il ne tarde guère à appeler âme ou esprit. Cet être mystérieux subsiste après la mort, puisqu'il revient visiter les vivants dans leur sommeil. Ainsi les âmes des morts forment une peuplade invisible semblable à la tribu. De là à lui donner un chef qui deviendra le Grand Esprit il n'y a qu'un pas. Ainsi, la crainte des agents naturels et la crainte des revenants sont la source où remontent les cultes, les religions, et peut-être les philosophies.

Ces théories très plausibles *a priori* pour quiconque est prêt à rencontrer l'évolutionnisme en histoire comme partout ailleurs, ne sont pas que de pures théories. Le P. Tyrrell avoue que l'animisme est tout « hérissé de preuves de faits », et que le

premier exposé qu'il en lut dans l'ouvrage de Tylor sur la *Primitive Culture* lui parut une difficulté insurmontable [1]. D'autre part, bien loin de mettre l'évolutionnisme à la base de la défense de la foi, comme le font déjà d'autres apologistes protestants et catholiques, il est constamment hostile même à son acception la plus restreinte. Cela se voit au ton forcé de cet aveu : « Il n'est pas inconcevable que Dieu, sans avoir recours directement à l'erreur et au mal pour conduire à la vérité et au bien, permette néanmoins passivement l'erreur (*should passively permit error*), en vue de la vérité qu'il prévoit devoir en sortir. » Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il ait accueilli les premiers arguments capables d'ébranler l'animisme.

Ces arguments lui ont été fournis par l'un des esprits les plus libres et les plus curieux que nous connaissions en Angleterre, M. Andrew Lang, dans son livre *The Making of religion*. M. Lang croit que l'humanité est redevable de l'idée d'âme non pas à des phénomènes normaux comme le rêve, mais à des manifestations insolites comme l'hallucination, la télépathie, l'hypnotisme, tous les phénomènes en un mot dont s'occupent ce qu'on appelle les sciences psychiques. Or ces cas extraordinaires ne sont pourtant pas rares; et non seulement ils doivent suggérer au sauvage l'idée d'une substance différente du corps, mais le savant moderne lui-même ne peut guère en rendre compte sans une conception à peu près semblable. Ainsi ces faits mystérieux ont une valeur double : ils peuvent expliquer mieux que les faits

1. *The Making of religion*, p. 215.

normaux comment les anciens hommes ont cru à l'existence de l'âme et deuxièmement ils s'imposent au biologiste et au philosophe comme preuves de l'existence réelle de l'esprit.

Le P. Tyrrell veut leur donner cette double interprétation scientifique et historique. C'est assurément son droit et il y a trop peu d'apparence que la science en donne le mot d'ici longtemps, pour que les défenseurs des systèmes spiritualistes n'en tirent pas tout le parti possible. Malheureusement cette interprétation ne peut aller sans une discussion précise de faits historiques ou physiologiques. Le P. Tyrrell est trop métaphysicien pour cette besogne minutieuse. Il faut voir avec quelle facilité il invente et défend une hypothèse, là où des spécialistes ne se feraient une opinion que sur des volumes de faits [1]. Il lui arrive aussi de verser dans la théologie qui devrait être absente de ces sortes d'études; il n'est pas facile de prouver que l'histoire des religions tend à montrer partout la volonté *salvifique* de la Divinité [2].

Ses conclusions sont catégoriques. Il croit que tous les sauvages sont spiritualistes et monothéistes. L'idée contraire vient de ce que les historiens des religions se tiennent uniquement aux preuves tirées des cultes. Les peuplades les plus dégradées ont aussi la perception directe bien que confuse des principes essentiels du décalogue, et un peu d'attention montre qu'elles possèdent même la règle d'or de l'amour et de l'abnégation.

1. V. p. 266 son interprétation des sacrifices propitiatoires des sauvages.
2. P. 273.

C'est concéder beaucoup, et comme le P. Tyrrell voit la base de l'idée de Dieu dans le raisonnement indiqué par saint Paul et non dans la révélation génésiaque, d'autres apologistes lui reprocheraient sans doute de leur enlever un argument précieux et de tomber lui-même dans une sorte de naturalisme.

Le vrai défaut de cet essai comme de tous ceux où le P. Tyrrell touche aux faits, c'est de se présenter au début comme une étude positive et de se transformer brusquement en argumentation. Ce manque de méthode empêche comme de juste la conviction et cause de la fatigue. Notre philosophe ne nous donne vraiment que la philosophie.

Par bonheur il n'y a pas autre chose dans les deux articles où le P. Tyrrell touche encore plus ou moins directement à l'existence de Dieu. L'un intitulé l'*Idéalisme à la gêne*[1] résume simplement un livre d'apparence paradoxale, où l'auteur, théologien protestant, fait voir sans beaucoup de peine, qu'on ne peut être idéaliste sans faire assez d'actes de foi pour être aussi trinitaire. Ses arguments méritent d'être rapportés brièvement.

1° L'idéalisme affirme au moins le moi et invinciblement l'existence d'autres *egos*, au-dessus desquels un *Ego* qui est la loi de tout le reste. Cela suppose des actes de foi indépendants de l'expérience et la conviction que plusieurs personnalités peuvent exister dans le Cosmos, subordonnées à un être plus un qu'elles-mêmes. Cette conviction diffère-t-elle beaucoup de ce que nous croyons sur la Trinité?

2° L'expérience nous dit que nous sommes libres.

1. *Idealism in straits.*

mais aussi que notre liberté est à chaque instant limitée. Elle l'est surtout par la liberté de l'Être infini qui ne peut dépendre de la nôtre que dans la conception la plus anthropomorphique. En réalité notre volonté est constamment pressée par la sienne. Il faut donc un acte de foi pour croire à la liberté.

3° Le problème du mal (au moins du mal moral) est intimement lié à la persuasion où nous sommes que nos droits sont limités et nos devoirs conditionnés par d'autres moralités — finies ou Infinie — que la nôtre. Or cela est un passage au réel qui ne s'explique que si nous croyons à une « unité de superposition » comme celle de la Trinité.

Ces idées brillantes que j'affaiblis nécessairement en les résumant plaisent à l'esprit subtil du P. Tyrrell. On s'aperçoit cependant avec plaisir, qu'il ne triomphe pas, comme tant d'autres, des points faibles de l'idéalisme. Sa conclusion que je vais traduire pourrait recommander à quelques personnes une modération dont elles s'écartent trop facilement en jugeant des grands hommes et des doctrines qu'elles ne comprennent peut-être pas toujours, faute sans doute de les prendre à leur source.

« Ce qu'il nous faudrait, dit le P. Tyrrell après avoir indiqué ces objections à l'idéalisme, c'est une synthèse supérieure, si elle est possible à l'esprit humain, ou bien, l'aveu franc que la foi est un complément nécessaire de toute philosophie. Une chose au moins s'impose : reconnaître honnêtement les difficultés inhérentes au réalisme comme à l'idéalisme et faire consciencieusement la critique de leurs prémisses. On ne peut aborder avec quelque chance de succès la thèse idéaliste si on la tient absurde ou

ridicule, si on n'a jamais cru y voir la moindre vérité, si on est réaliste sans faire pour cela aucun effort. Car alors on se bat contre un homme de paille qu'on a fait soi-même, et tous les arguments qu'on apporte on les fabrique en supposant que le réalisme est vrai. Il est trop clair que les meilleurs esprits des temps modernes n'ont pu être les jouets d'un sophisme dont un écolier sait faire justice. Le même désintéressement est indispensable de la part de l'idéaliste trop porté à regarder le réalisme comme grossier, sans critique et barbare. Nous avons tous nos antinomies, nos impasses intellectuelles, et nous en sommes tous réduits à boucher les trous de nos systèmes avec des « il faut admettre » et des « il est évident » sans preuves. »

Voilà le P. Tyrrell philosophe. Quand les questions de fait n'interviennent pas, il est toujours disposé à aller chercher l'esprit humain sur la plate-forme la plus étroite où il lui plaise de se réfugier. Dans le domaine de la raison pure il ne veut bâtir que sur les certitudes au delà desquelles l'analyse s'abdique elle-même. Quelques-uns ne manqueront pas de l'appeler kantiste. Je les prierai de vouloir bien lire son essai intitulé *Prospects of reunion.* Ils verront à quel point un kantiste peut se rapprocher d'eux quand il s'éloigne de son point de départ.

Cette parenthèse fermée, revenons à notre dessein premier, en remarquant que, si le P. Tyrrell croit en Dieu, ce n'est pas que la métaphysique théiste lui paraisse entièrement dégagée de doutes, mais parce qu'il trouve les mêmes doutes à la base d'autres métaphysiques moins intelligibles que le théisme.

La même conclusion associée à la même tendance

libérale se dégage du quatrième essai critique qu'il nous reste à examiner [1].

Cet article est long et travaillé, il ressemble plus qu'aucun autre à une dissertation *ex professo*. Je ne suis pourtant pas sûr de l'avoir bien compris et je ne me porte garant que de la pensée générale qui lui a donné naissance.

L'argument est basé sur les grandes lignes de l'évolutionnisme. C'est la philosophie à la mode et, comme je le disais plus haut, le P. Tyrrell recherche toujours les formes mentales les plus actuelles. Cependant il est assez clair qu'il ne veut faire qu'un argument et qu'il n'accepte les données évolutives que provisoirement. En fait, il s'efforce en vingt endroits de les rendre suspectes, et si cette tendance n'affaiblit pas sa démonstration, elle cause cependant quelque inquiétude au lecteur. L'évolutionnisme a perdu en tant que philosophie : il était trop simple et nous sommes encore loin de l'intuition de génie qui expliquera par la même formule,les faits intellectuels et moraux aussi bien que physiques. Comme hypothèse scientifique il a constamment gagné : c'est un fait indéniable, et il est puéril de recourir à des réticences pour le reconnaître. Cependant le P. Tyrrell n'en paraît nullement convaincu. Il n'est pas sûr que cinquante explications différentes ne rendissent aussi bien compte des faits et dans cette idée il se reprend plusieurs fois à discuter avec Darwin. J'avoue qu'il ne sort guère de ce qu'il y a de plus philosophique dans la biologie, mais même dans ces limites où l'on est plus reçu à contredire le

1. *Adaptability as a proof of religion.*

savant, ses affirmations sont loin de satisfaire. Il se fait en particulier une conception de la vie, dont l'expression fréquemment renouvelée étonne toujours. Non seulement il refuse, comme Huxley l'a fait avant lui [1], d'y voir une sorte d'entité aussi absurde que le serait l'*aquosité* de l'eau, mais il l'identifie avec les fonctions de la vie. « Admettons, dit-il, — et c'est l'évidence, — que la vie n'est pas autre chose que la somme des fonctions employées à préserver la vie; que par suite elle n'est pas la même chose dans l'homme et dans la tortue [2]. » Si ce n'est pas là une tautologie, que veut dire le P. Tyrrell?

Passons néanmoins : notre philosophe croit, en effet, que l'on peut discuter la philosophie évolutive, même si l'évolution des êtres vivants est une certitude. Voici comment il raisonne.

L'idée-mère de l'évolutionnisme scientifique n'est pas la constatation d'une tendance au progrès, c'est simplement l'affirmation que les plus aptes survivent et qu'ainsi la nature tend, avant tout, à augmenter la quantité de vie. Or ce principe est loin de rendre compte de tous les faits observables. L'homme indubitablement tient la place principale dans la création et ce qui caractérise l'homme bien plus que son aptitude à survivre, c'est la présence en lui d'aspirations intellectuelles, morales, esthétiques. Ces aspirations, le grand axiome darwinien ne les explique pas. Au contraire, il tendrait, pour peu qu'on voulût en presser l'application, à renverser l'échelle de notre conception de la nature organisée. Le microbe

1. *On the physical basis of life* dans les *Lay Sermons*.
2. Vol. II, p. 325.

en effet se reproduit plus facilement et plus sûrement que l'homme : c'est donc lui qu'il faudrait mettre à la tête des « plus aptes ». Et qu'est-ce qu'une philosophie susceptible d'interprétations aussi insensées?

Tel est l'argument. Comme toujours, il faut commencer par défendre la science contre la métaphysique du P. Tyrrell. Si Darwin vivait, il ne manquerait pas de protester contre l'honneur qui lui est fait de représenter seul la théorie évolutionniste. Le modeste savant aurait raison, car depuis quarante ans l'hypothèse qui gardera justement son nom a passé par bien d'autres mains et subi bien des modifications avec lesquelles il faut compter. De plus le P. Tyrrell est-il bien sûr que même dans la rigueur du principe qu'il combat, l'homme ne soit pas véritablement le plus apte à survivre de tous les êtres organisés? Sans doute le microbe se reproduit avec une facilité qui semble tenir à une quantité de vie prodigieuse. Mais c'est seulement dans les conditions les plus favorables à son mode d'existence. Or, c'est au contraire dans la lutte pour la vie qu'il faut chercher de quel côté se trouve l'aptitude à survivre, et nous voyons que devant la moindre résistance la vie instable du microbe se dissout. Non seulement l'homme le tue par millions avec un grain de quinine dès qu'il soupçonne son existence, mais d'autres infiniment petits triomphent sans peine de son activité reproductrice. Il y aurait donc quelque apparence que la loi de survivance des plus forts se confondît avec une loi de variété de défense, de complexité croissante et, en somme, de progrès. On ne peut guère nier cette loi, d'ailleurs, quand on jette un regard

d'ensemble sur la série des transformations des vivants.

Je dis un regard d'ensemble, car ici il faut s'arrêter. Dès qu'on s'attache au détail ou qu'on regarde plus loin que la chaîne vivante dont nous pouvons toucher les bouts, il faut convenir que le P. Tyrrell a raison. La paléontologie constate plus d'un exemple de *regrès;* et l'astronomie ne nous offre qu'une froide et insensible histoire de progrès suivi éternellement de ruine. Les mondes naissent dans la lumière, mais ils s'éteignent et se désorganisent. Renaissent-ils pour un état meilleur que celui par lequel ils viennent de passer, et sommes-nous à un stade de l'évolution que l'univers aurait mis l'éternité à atteindre? Nous n'avons aucune raison de le croire. C'est ici un mystère pour l'astronomie, et pour la raison un des points où elle se dépasse elle-même.

Quant au progrès moral qu'il nous faut bien constater dans l'homme, l'évolutionnisme ne peut rien nous en dire. Je veux bien voir l'amour dans la nébuleuse et dans l'atome, mais d'où vient l'abnégation? Si l'existence du mal est un mystère dans le théisme, l'existence du bien est un aussi grand mystère dans l'évolutionnisme. Sur ce point donc le P. Tyrrell a raison et le théisme *s'adapte* mieux au tout de l'homme que n'importe quelle forme de monisme désolant.

Notre philosophe s'arrête là. Il ne reprend nulle part les preuves directes de l'existence de Dieu; il ne cherche pas à rétablir la valeur du principe de causalité ou à résoudre le problème de l'origine du mal. Sa démonstration du théisme est surtout in-

directe et ne va qu'à montrer qu'il est le seul système « modérément intelligible ».

Ceux qui trouveront que ce résultat est peu de chose voudront bien réfléchir que le P. Tyrrell n'a pas écrit pour eux. Les esprits sont nombreux aujourd'hui que ce qu'il y a de désorientant, d'imprévu dans l'histoire du ciel, dans celle de la Terre, dans celle même de l'homme telle que la science moderne nous la raconte, prépare à des étonnements du même genre dans l'étude de l'intelligence humaine. La connaissance la plus superficielle des théories contemporaines sur des états de la matière dont nous ne sommes séparés que par un léger rideau d'apparences, inspire l'humilité dans la recherche de ce que nous appelons l'absolu. C'est déjà beaucoup, sans donner le mot d'une énigme insoluble, que de montrer à l'esprit des conclusions qu'il faut accepter sans les comprendre sous peine de n'oser plus agir.

IV

Le P. Tyrrell est donc théiste. Il l'est, non en vertu d'un raisonnement qui s'impose à son intelligence, ou lui donne la clef de l'énigme universelle, mais parce que le théisme lui semble moins inintelligible que les systèmes contraires. Il l'est surtout parce que la doctrine d'un Dieu-Providence lui paraît plus adaptable, c'est-à-dire rendant mieux compte de la tendance au progrès qui se révèle dans la marche de l'univers et dans l'idéal de vérité, de justice et de bonté que l'homme porte en lui-même.

Mais cette doctrine côtoyant à chaque instant le mystère, il ne faut pas s'étonner qu'on puisse lui faire une foule d'objections. Le P. Tyrrell s'y attend mieux que personne. Cependant nous avons vu que certaines de ces objections basées sur des faits mieux prouvés — ceux, par exemple, que les transformistes invoquent — semblent l'irriter, et qu'il leur échappe par des procédés de discussion peu scientifiques ou contraires aux méthodes qu'il défend lui-même en plusieurs endroits. Quelle peut être la raison de cette anomalie? Il est d'autant plus intéressant de la chercher, que le même défaut de logique apparente se retrouve aussi bien quand le P. Tyrrell veut résoudre les difficultés qu'on lui fait du dedans que celles du dehors, les objections théologiques comme les philosophiques. Un théologien ordinaire s'étonnerait sans doute de l'entendre affirmer, devant quelques endroits difficiles de l'Ancien Testament, que la notion de l'inspiration est encore à déterminer [1]. Une solution aussi moderne et mal définie ne satisferait pas plus certaines personnes soucieuses avant tout de définitions conciliaires que la métaphysique du P. Tyrrell ne suffit aux biologistes qu'il réfute.

Une chose frappe à chaque instant quiconque lit ce Père avec quelque sympathie : c'est le sentiment très profond qu'il a de ce que la religion est pour l'homme. Personne n'a jamais moins cherché à faire valoir la religion par ce qu'on appelle l'éloquence; il n'y a pas une tirade, pas un adjectif sonore dans ce que nous avons lu; et pourtant l'on a toujours

1. Vol. II, p. 213.

l'impression, que si l'on enlevait au P. Tyrrell sa religion, la vie de sa vie lui serait ôtée. C'est ce qui donne à ces deux volumes leur valeur humaine : il y a toujours une chaleur sous leur métaphysique. Quand le P. Tyrrell subtilise, quand il s'impatiente (toujours avec un sourire) on voit bien, sans que pourtant il parle jamais de soi, que l'on a porté la main sur son arche, sur son sanctuaire intime. Les destructeurs de sa croyance sont de deux sortes : ceux qui l'attaquent parce qu'ils ne la partagent pas, ceux qui, voulant la défendre, la resserrent jusqu'à l'étouffer. Il accueille aussi mal les uns que les autres : les ennemis philosophes avec de l'essence de métaphysique quand ils sont graves et pressants, avec de bons coups de bâton quand ce sont des Homais satisfaits d'eux-mêmes comme M. Laing. Quant aux amis théologiques dangereux, il ne les nomme pas, il ne les réfute ni les raisonne, il les prie seulement avec douceur d'exercer leurs talents de « marteaux-pilons » hors de son atelier où ils casseraient tout.

Cela veut dire que le P. Tyrrell fait de l'apologétique sans controverse et j'ajoute aussitôt que si cela mécontente quelquefois dans le détail, cela est pourtant à la longue une méthode singulièrement prenante. Pas de démonstration mathématique, à la Gratry, de l'existence de Dieu ; pas de physique ; peu ou point de critique biblique ; peu ou point de critique historique ; de la théologie de bon sens et nullement technique ; mais une conviction communicative que la religion, la vraie, l'intime et vivifiante, est un ressort indispensable de la vie humaine, que ses formes peuvent changer, mais que l'humanité

ne s'en passera jamais qu'à son détriment; un fonds presque lyrique d'amour pour le catholicisme le plus mystique, et d'admiration pour ses harmonies : voilà le P. Tyrrell dans son livre et probablement dans sa vie : c'est un très beau caractère. Avant tout métaphysicien et mystique, il n'est pas savant de profession. Ne lui demandez donc pas de solution précise sur les questions qui préoccupent les exégètes ou les historiens, il ne vous satisfera presque jamais; sur beaucoup de points obscurs il se contente sans doute de ce qu'il fit en lisant M. Tylor : il résume et attend; sur d'autres, il subtilise. Au fond ces questions ne l'intéressent peut-être pas; mais quand elles l'intéresseraient, ses tendances générales resteraient les mêmes. Il y a des hommes intelligents, très droits et très simples, habitués à des recherches scientifiques spéciales et portés à accueillir tout ce qui porte la marque de leur méthode et de leur tempérament, mais si religieux que des théories parfois imprudentes acceptées sans discussion n'atteignent aucunement leur foi. Le P. Tyrrell, lui, a une apologétique à deux tranchants. Quand il réfute les savants il combat la science comme s'il s'en méfiait; quand il veut faire peur aux théologiens gênants, il parle de la même science avec respect. La raison, c'est qu'il croit la religion indépendante des formules aussi bien scientifiques que scolastiques, et que celles-ci comme celles-là dérangent la contemplation où il se plaît. Du théisme, il passe au catholicisme, en vertu d'un raisonnement unique, parce qu'il lui semble plus adaptable, plus humain : c'est tout son traité de la *Vraie Religion* et de la *Vraie Église*. Si vous avez la foi ou au moins le désir de l'avoir,

cette apologétique vous suffira. Si vous êtes hésitant, douteur, si les circonstances historiques qui entourent le christianisme à son berceau et celles qui ont préparé l'éclosion de sa doctrine vous préoccupent plus que cette doctrine même, telle qu'elle est aujourd'hui fixée, le P. Tyrrell vous communiquera sans doute quelque chose de sa chaleur intérieure, il ne répondra pas à vos questions. Est-ce qu'il les croit oiseuses? Non, sans doute; il ne répète rien avec plus d'insistance, avec un ton de conviction plus sincère que la nécessité de parler aux gens dans leur langue : au philosophe, sa philosophie et non une autre; au savant, des faits, puisqu'il en demande. Mais lui, se tient dans une région très haute. Ce qu'il nous montre c'est un homme heureux dans la pratique de sa religion. Et qu'est-elle, cette religion, le dit-il? Oui et non, car il nous dit surtout ce qu'elle n'est pas. C'est la religion de Jésus telle que l'ont comprise ceux à qui il l'a enseignée, sans doute; mais cette religion dans sa forme la plus simple, n'est pas adéquate à son objet, elle est toujours analogique; dans sa forme scientifique actuelle, elle est liée à un langage philosophique aussi imparfait; dans les formes futures qu'elle prendra en suivant le développement de l'humanité, elle n'atteindra pas davantage la perfection de son objet infini.

V

On le voit, la notion simple mais féconde de l'analogie est inséparable de la religion comme le P. Tyrrell la conçoit. Par un privilège singulier cette no-

tion est à la fois ancienne et nouvelle, traditionnelle et progressive. Elle a dès longtemps familiarisé les intelligences les plus orthodoxes avec des idées qui s'imposaient à elles tout en les dépassant, devant lesquelles elles s'inclinaient sans chercher à les mesurer. Et c'est elle aussi qui habitue les esprits curieux d'analyses et de raisons à s'arrêter aux premiers anneaux de la chaîne des causes. Qu'on l'applique aux mystères en l'appelant *adumbratio*, elle est aussi vieille que la théologie; appelez-la *relativité* et étendez-la à la connaissance, elle est tout le criticisme.

Le P. Tyrrell, il faut le dire aussitôt, en fait l'usage le plus orthodoxe.

Il n'a rien d'un relativiste. Il avoue que le langage le plus rudimentaire suppose une philosophie et qu'une philosophie est un cadre essentiellement artificiel où les idées entrent toujours plus ou moins arbitrairement. Il croit que tout effort humain pour parler de l'âme ou de Dieu se heurte inévitablement à des images sensibles sans lesquelles il n'y a point de langage; et que l'opération par laquelle on veut les dépouiller de leur imperfection foncière pour concevoir, par exemple, les attributs divins, est aussi vaine que de vouloir égaler un plan à une sphère. Mais le sentiment de cette impuissance de l'homme en face de l'infini a inspiré les pages les plus sublimes d'un saint Augustin et l'on voit que le P. Tyrrell se rattache à toute la tradition théologique sitôt qu'il approche ce qui est proprement le dogme. C'est là une pierre de touche infaillible. Si l'on se sert de l'analogie pour faire du dogme un symbole que l'on vide de sa réalité, on est de l'école de Mat-

thew Arnold ou d'Auguste Sabatier; si au contraire on n'insiste sur la pauvreté du symbole que pour exalter la chose signifiée, on reste dans l'esprit des Épîtres de saint Paul. Or, en dépit de quelques hardiesses de langage, auxquelles les théologiens ne nous ont pas habitués en parlant de la théologie, le P. Tyrrell est à mille lieues de vouloir retrancher un iota de la doctrine révélée.

La tendance ordinaire aux latitudinaires anglais et aux libéraux français, catholiques ou protestants, est de diminuer autant qu'ils le peuvent le côté dogmatique du christianisme pour s'attacher presque exclusivement à sa morale.

Le P. Tyrrell est si éloigné de cette disposition qu'il la traite sans ambages, de *philistinisme*. Son antipathie pour elle va jusqu'à l'injustice [1]. Il appelle crûment utilitaires des hommes qui demandent surtout à la religion le sens de leurs devoirs et cette élévation de la vie qui seule peut la rendre heureuse. Dans plus d'un endroit où il semble bien que les ennemis du dogme entendent le mot de progrès dans le sens le plus noble que le désir de la vérité et de la justice puisse lui donner, il affecte de ne voir que le souci du progrès matériel.

C'est qu'il a, non seulement le respect, mais la passion du dogme. Certes, la loi d'amour de l'Évangile doit ravir le philosophe, mais ajoutez-y l'Incarnation qui n'en est que l'application divine, vous ouvrez la source d'une infinité d'harmonies auxquelles un idéaliste comme le P. Tyrrell ne peut renoncer. Les esprits de cette famille s'emparent

1. Cf. *Liberal Catholicism* et *Rationalism in Religion*.

avidement du moindre renseignement surnaturel. Ce qui n'est qu'une formule abstraite pour celui qu'ils appelleront facilement le philistin utilitaire, est pour eux la racine d'une efflorescence religieuse qui les charme. Aussi le P. Tyrrell consacre-t-il plus de pages qu'on ne s'attendrait à en trouver dans un ouvrage moderne, à la défense de ce qu'il appelle simplement le dogme mais qu'on appelait autrefois le mystère. La contradiction apparente des termes ne l'effraie pas : il y trouve toujours un côté lumineux où il s'attache et par lequel il justifie toutes les obscurités.

Il est remarquable que si cette lumière est plus intellectuelle que morale, il veut cependant qu'elle soit toujours humaine, qu'elle puisse se tourner en amour.

Rappelons-nous bien que le P. Tyrrell se soucie peu de la logique pure; qu'il est avant tout religieux; que son idée dominante est que nous parlons du surnaturel comme on parlerait des sons en termes de couleurs; qu'au fond, par conséquent, il est plus sûr de ce qu'il sent que de ce qu'il sait et qu'il y tient davantage. Donnez-lui donc un aliment à sa contemplation, mais choisissez-le convenable au simple chrétien qui est en lui, autant qu'au philosophe.

Il met l'intuition d'un esprit spontané au-dessus de la déduction du savant. Un sauvage des bois connaît mieux la nature qu'un gardien de musée; celui qui voit un homme vivant est plus renseigné que s'il avait vu un squelette savamment articulé. Quand le paysan pense à l'âme, il voit une sorte de fantôme intérieur confusément semblable à son corps. Il se

trompe, mais le philosophe se trompe tout autant quand il met l'âme dans le corps entier et entière dans chacune de ses parties. Son affirmation n'a de valeur que comme correctif de celle de l'homme simple. Prise en elle-même elle combine deux idées incompatibles et qui aboutissent à zéro[1].

De même pour l'idée qu'on se fait de Dieu. Le philosophe qui met son omniprésence dans un point mathématique et son éternité dans l'intervalle imaginaire qui sépare deux moments de la durée, doit corriger sa conception par celle plus grossière qui fait de Dieu l'Ancien des Jours et le voit dans tout l'espace. La notion du philosophe est aussi analogique que celle de l'ignorant. Les formules les plus abstraites restent anthropomorphiques. L'anthropomorphisme ne consiste pas tant à parler de Dieu en termes humains, puisque cela est inévitable, qu'à oublier que ces termes, quels qu'ils soient, sont toujours analogiques.

Ce principe doit servir de régulateur aussi bien à la dévotion qu'à la théologie. La première tend constamment à exagérer le côté sensible de la révélation, la seconde à exagérer son côté abstrait. Nous lisons : N'affligez pas l'Esprit-Saint », et : « Mon Esprit ne luttera pas toujours avec l'homme ». Ces textes et mille autres qui dans la Bible représentent Dieu comme sujet à nos passions, ne sont pas adéquats sans doute; mais la philosophie théologique qui le montre indifférent et impassible n'est pas adéquate non plus. La même opposition accompagnée de la même insuffisance se retrouve dans toutes les con-

1. Vol. II, p. 235 et 236.

ceptions soit de la dévotion soit de la théologie, sur la prescience de Dieu ou la prédestination, ou le libre arbitre. On en dit trop sur ces questions dès qu'on ouvre la bouche; il n'y a pas de formule exacte pour faire leur part à Dieu et à l'homme à la fois.

La théologie bute à chaque instant contre ces obstacles. Les mots de « nature » et de « personne » en parlant de la Trinité, n'aboutissent qu'à mettre une harmonie forcée entre deux propositions que le simple croyant regarde comme inconciliables. La doctrine de la κένωσις peut être expliquée d'une manière qui la rapproche singulièrement de l'erreur des docètes. Nous croyons avec raison que le Christ a renoncé librement à ses prérogatives de Dieu-Homme afin de ressembler aux hommes qui n'achètent la gloire que par l'humiliation et la souffrance; afin d'être un Grand-Prêtre compatissant à nos infirmités et tenté comme nous, en tout point, sauf le péché. Cependant quand le théologien nous a dit que le Christ était exempt des deux sources intérieures de nos faiblesses : les ténèbres de l'esprit et les révoltes du corps; que les tentations du dehors ne le touchaient pas plus que la nourriture n'excite un cadavre: nous sentons que si vrai que tout cela puisse être dans l'abstrait, ce n'est pas cependant toute la vérité, car autrement ceux qui ont levé les yeux vers le Christ dans leurs tentations et leurs peines auraient été singulièrement illusionnés. De même quand on nous dit que le corps sacramentel de Jésus-Christ n'est pas dans l'espace *ratione sui* mais *ratione accidentis;* qu'il reste immobile tandis que les espèces sont portées en procession; qu'on n'en est pas plus près

à l'autel que si l'on était au pôle Nord, nous répondons que voilà un *ratione sui* dont nous sommes peu touchés et qui ne fait sûrement point partie de la révélation. Il fait bien de nous rappeler que notre imagination est grossière et enfantine quand elle nous peint ce mystère, mais sa métaphysique n'est pas plus proche de la vérité que nos sens. De même encore, dites avec votre science ésotérique, que Jésus n'est pas solitaire, triste et délaissé dans le tabernacle, vous corrigez certainement des idées trop simples, mais en faisant voir un Christ impassible, et indifférent depuis vingt siècles à notre vie bonne ou mauvaise, vous risquez de laisser des Madeleines en larmes devant un tombeau vide et disant : « Ils ont emporté mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. »

Une théologie plus profonde et large nous ramène le plus souvent à notre point de départ; elle nous rend le stimulant de nos conceptions d'enfant, mais avec plénitude et surabondance; elle nous convainc que, après tout, l'expression la meilleure et la plus sage de la vérité est celle que Dieu même a choisie. Quel est, par exemple, le but de l'Incarnation, sinon de nous révéler le Père, dans la mesure où la Bonté divine peut être exprimée en termes de vie humaine, sinon de nous faire sentir cette paternité et cet amour devenus si peu réels sous leur habit philosophique ou théologique? Dire que l'amour et la douleur, la joie et la colère, existent en Dieu *eminenter*, purifiés de leurs imperfections, identifiés l'un avec l'autre, revient, pour le profit que nous en tirons, à dire qu'ils n'existent en lui d'aucune manière. Il y a en lui, nous dit-on encore, quelque chose qui égale

leur perfection, mais ce que peut être ce « quelque chose » nous ne le saurons jamais. En revanche, l'Incarnation nous assure que ce qui nous console et nous aide dans notre conception anthropomorphique de Dieu, loin de dépasser la vérité, n'y atteint pas. Sitôt que l'amour divin nous est traduit en langage d'homme, il apparaît, *au moins*, comme un amour de souffrance, de tristesse, de passion et de compassion; et nous ne pouvons pas ne pas voir que refuser ces caractères à l'Éternel est une plus grave erreur que de les lui attribuer. La révélation est une religion concrète plus qu'un symbole, une *lex orandi* plus qu'une *lex credendi*. L'office de l'Église est de réprimer toute tendance extravagante en rappelant et appliquant avec vigueur la *lex orandi* primitive. Une théologie sage et modérée peut lui aider dans cette œuvre; mais la théologie n'est pas toujours sage et modérée; elle a besoin du contrôle de la *lex orandi*. La dévotion et la religion existaient avant elle, comme l'art avant la critique. La critique d'art, quand elle ne fait que mettre en formules les créations des vrais artistes, peut guider et régler des talents inférieurs; et la théologie quand elle met en formules la dévotion des vrais catholiques peut servir à tous de loi et de correctif. Mais lorsqu'elle commence à contredire les faits de la vie spirituelle, elle perd sa réalité et son autorité et il faut alors la ramener elle-même à la simple loi de prière.

Je me suis tenu, en écrivant les pages qui précèdent, aussi près que possible de la pensée et même de l'expression[1] du P. Tyrrell. Elles le peignent

1. *The Relation of Theology to Devotion*, passim.

plus vivement qu'aucun autre des essais, avec la sincérité profonde de sa foi, sa droiture intellectuelle, et pour mieux dire, sa candeur, et surtout avec sa compréhension de l'idée d'analogie et l'application étonnamment féconde qu'il en fait à la religion. Il ne faudrait pas qu'on se laissât prévenir par la manière dont il parle de la théologie et des théologiens. En France on a un grand respect pour les mots, et celui de théologie qui est en effet fort beau, est de ceux auxquels on ne permet pas qu'on touche. Il y a cependant théologie et théologie. Nous le savons très bien nous-mêmes, et le mot peut prendre des circonstances plusieurs physionomies très différentes. Qu'on nous parle, je ne dis pas d'un saint Thomas ou d'un saint Bonaventure, mais même d'un de leurs lointains successeurs, sorbonniste du XVIIe siècle, nous voyons un front austère et chargé de pensées. Ajoutez le mot allemand à celui de théologien, nous entendons le bruissement des robes de sombres et destructeurs hérétiques. Évidemment le P. Tyrrell ne parle pas seulement de ces derniers; il se méfie de beaucoup d'auteurs qui n'ont jamais été condamnés, dont les livres ont contribué à solidifier (même s'ils l'ont durcie) l'enveloppe de la religion. Mais pense-t-on qu'il ne voulût pas sentir cette religion comme la sentaient un saint Augustin ou un saint François de Sales, pourtant théologiens? Il ne fait rien de plus, après tout, que ce que faisait l'auteur de l'*Imitation*. Celui-ci avait horreur d'une activité où l'esprit ne donnait rien à l'âme et qui vidait les cellules pour remplir les salles d'Actes.

Il aimait mieux sentir la ferveur qu'en savoir la définition, et se souciait plutôt de plaire à la Trinité

que de disputer sur la nature et les personnes. On voit bien que le P. Tyrrell donnerait aussi vingt syllogismes pour une larme. Mais ce n'est pas uniquement préférence de contemplatif. Un savant jésuite du xxe siècle peut avoir l'âme pétrie comme un solitaire du xive : il a aussi l'expérience de plusieurs siècles. Il sait l'histoire de la décadence non seulement de la scolatique, mais de plusieurs autres philosophies; il peut raconter la querelle trois ou quatre fois recommencée, et toujours vainement, des nominalistes et des réalistes. C'est beaucoup pour détacher un homme de la pure philosophie que de savoir l'histoire de ses efforts stériles. Cela expliquerait que le P. Tyrrell réagît contre les exagérations de logique qu'on appelle la scolastique et que lui appelle théologie.

Mais il n'a pas que la connaissance du passé. Il connaît bien son temps et il sait sous quel angle il faut lui présenter la doctrine de vie. Il appartient à une génération où la philosophie fatiguée de demander à la raison une certitude impossible, essaie de la trouver dans l'expérience intérieure, dans l'intuition de la vie ou de l'action. Cela du moins n'est pas analogique puisque c'est nous-même saisi par nous-même. Cela est nécessairement à notre échelle tandis que nos idées nous paraissent toujours ou trop petites ou trop grandes. La philosophie de l'action en tant qu'elle s'efforce, comme les autres métaphysiques, de parvenir à la certitude, n'est pas plus qu'elles à l'abri des objections; surtout elle ne prend guère le chemin de devenir populaire. Mais ce sont les conclusions et non pas les principes des philosophies qui ont l'influence la plus immédiate

et la plus large. Tout court et étroit qu'il était, le matérialisme n'était pas compris du plus grand nombre de ses adhérents. La philosophie de l'action s'adresse aux âmes généreuses qui ont traversé le monisme ou l'idéalisme et en ont gardé, avec le doute, un très grand dégoût. De celles-là il y en a bien plus qu'on ne pense. Elles ont un idéal moral dont elles se croient sûres et en même temps le désespoir d'arriver à l'idéal intellectuel qu'elles avaient rêvé. Elles se portent instinctivement vers l'action morale, où elles trouvent bientôt le sentiment de plénitude qui leur avait été refusé jusque-là. Voici une occasion favorable pour le christianisme. et voici où la conception très humaine que le P. Tyrrell se fait de la théologie et de la dévotion, peut lui être d'un très grand secours. Car comment agir sans principes? Et ces principes. si on les emprunte à la sagesse ambiante, à l'idéal le plus accessible, en réalité ne les emprunte-t-on pas à la doctrine de Jésus? Les sectaires les plus étroits seuls le nient.

Mais peut-on baser la foi chrétienne sur ces dispositions où la fatigue intellectuelle joue son rôle à côté de l'activité morale? Pourquoi non? L'apologétique n'est qu'un art, changeant tous les vingt ans, comme la tactique. et dans lequel la maîtrise est de distinguer les méthodes qui ont le plus de chances de durée. Elle dépend de toutes sortes de sciences humaines dont quelques-unes ne seront jamais fixées : la psychologie, la biologie, la physique. Mais si sa nature doit être déduite de sa fin, elle conduit en tout temps à un acte que l'analyse rapproche singulièrement des dispositions dont nous parlons. L'acte de foi, en effet, combine l'action de

l'intelligence avec celle de la volonté. Il en est de la foi comme de toute certitude humaine : il serait trop facile de se laisser entraîner à le montrer par des exemples. Elle sera toujours préparée par la raison, mais celle-ci sera toujours insuffisante à son acquisition totale. Il faut qu'elle soit aidée par le « désir de croire », comme celui-ci ne peut avoir son effet sans un essai de « libération intellectuelle ». Or le « désir de croire » peut être singulièrement accru par la « volonté de vivre ». Rien n'est frappant comme la servilité de la raison vis-à-vis de la passion. Tout le monde le sait et on l'a répété cent mille fois en sentences qui sont encore des vérités même quand elles ne sont que des phrases. Mais tout le monde n'en a pas fait l'expérience. Les confesseurs qui conseillent aux hésitants de faire l'essai du catholicisme comme vie plutôt que comme doctrine ne savent pas toujours à quel point ce précepte qu'ils ont reçu sans en avoir fait l'épreuve, est facile à ceux à qui ils le donnent. Celui qui, ayant passé par plusieurs philosophies, n'a pas fini par se complaire dans le doute, est devenu merveilleusement habile à incliner son esprit du côté qu'il souhaite. Il ne manque pas d'hommes que leur tournure d'esprit et les circonstances de leur vie auraient fixés dans le monisme, s'ils n'avaient été poètes. Ils prennent bien soin de tenir leur science et leur philosophie dans une région de leur âme dont ils approchent le moins possible. Car comment prendre sa part du triomphe du printemps et de la fête des couleurs, de l'amour, de la joie ou de la mélancolie universels, quand on ne voit dans ce qui se passe en soi qu'une sorte de réaction fatale? Ces hommes font effort pour

se dégager du courant étouffant du déterminisme et du coup sortent de leur triste philosophie. On peut arriver à la foi par le même chemin, sous l'influence du même désir de se dégager et de mettre dans un ordre à part le principe de l'abnégation, de la passion du bien qu'on a constatée en soi. Mais c'est à condition que cette foi soit présentée à l'esprit, non comme une métaphysique, mais comme une révélation faite pour l'homme; qu'elle parle d'abnégation, de bien et d'amour plus que des premiers principes, en un mot, qu'elle soit dévotion, prière, plus que théologie. Que ceux qui entendent avec bonheur parler d'un retour des intelligences les plus cultivées à la religion ne s'y trompent pas. Ce n'est pas la scolastique rationaliste qui les attire. C'est ce qu'il y a d'élevant et de rassurant dans le théisme; d'humain, de secourable et de compatissant dans l'Évangile. Montrez-leur un dogme absolu, affirmez-leur que la théologie n'est pas analogique, vous les replacez dans une atmosphère où elles se souviennent d'avoir mal respiré.

Ce qui les charme dans le christianisme, c'est justement que le mystère leur permet de voir l'infini sous les formules dogmatiques et en même temps de les adapter, comme faisait le Christ, aux besoins les plus immédiats de l'âme. Le P. Tyrrell, en montrant si nettement le caractère à la fois analogique et humain de la révélation, ne fait pas une démonstration de la vérité de cette révélation, mais il ouvre la seule voie, semble-t-il, par où les hommes de ce temps puissent aller au christianisme. Les apologistes catholiques qui l'ayant compris adopteront la même méthode y regagneront la sou-

plesse, la liberté de la prédication évangélique elle-même.

VI

Mais cette méthode est-elle la méthode catholique? Ceux qui s'y rangent ne s'écartent-ils pas d'une tradition confirmée au Concile du Vatican d'une manière solennelle? N'est-ce pas une attitude franchement protestante de nous renvoyer constamment à la prédication de Jésus et à l'Évangile plutôt qu'à la tradition et à l'enseignement de l'Église? Le P. Tyrrell y a-t-il pensé?

Avant de répondre en résumant deux des plus charmants chapitres de *Faith of the Millions*, il semble utile de faire quelques distinctions entre les méthodes et ceux auxquels elles s'adressent.

J'ai sous les yeux un travail de M. Gayraud paru dans la *Revue du Clergé Français*[1], sur le *Problème de la Certitude religieuse*. Cette contribution à l'étude d'une question qui intéresse si profondément les philosophes catholiques peut nous être fort utile. M. Gayraud est le plus droit, le moins irritable et le plus clair des théologiens scolastiques adversaires de la méthode d'immanence. Les esprits avides de clarté lui sont toujours reconnaissants de ses critiques lors même que leur tendance est toute différente de la sienne. Il pense net, il écrit tout droit, et cela est bien rafraîchissant quand on sort de certaines élégances composées et de certaines profondeurs ténébreuses.

1. Voir *Revue du Clergé Français* du 15 mars 1902.

L'étude dont je parle nous montre très clairement comment l'auteur conçoit l'apologétique. Pour lui, la révélation chrétienne est toujours objet de démonstration logique. Il n'y aura jamais de différence dans le procédé que du plus au moins. Il prend trois cas dans lesquels il nous montre la foi chrétienne présentée à l'esprit dans des conditions diverses. D'abord le croyant ordinaire, l'homme simple, le charbonnier. Sa foi n'est pas le résultat d'une expérience intérieure, du bonheur qu'il trouve dans sa possession. Le plus souvent il n'éprouve rien de semblable. Il croit sur le témoignage : en premier lieu celui de ses parents, en dernière analyse celui de l'Église : dans les deux cas sa croyance est strictement objective.

Deuxièmement l'incrédule. L'incrédule type choisi par M. Gayraud n'est pas flatté. Il est ignorant au point « de ne pas savoir ce que nous croyons, de nous attribuer des erreurs grossières, de donner à nos dogmes des sens absurdes qui heurtent la raison ou contredisent les faits de la science, etc., etc., etc. ». Il a si peu de logique « qu'il jette sur la religion elle-même la responsabilité des fautes et des crimes des hommes, brouille les questions les plus différentes, et se perd en d'inextricables confusions ». Comment procéder devant un échantillon semblable? Je sais très bien ce que ferait le P. Tyrrell. Je ne vois pas du tout ce que ferait M. Blondel, bien que quelques pages de l'*Action* dussent faire une certaine impression sur cet esprit prévenu contre la grossièreté du catholicisme. M. Gayraud raisonnerait son homme. Il le dépouillerait de ses préjugés, lui montrerait qu'il n'y a rien « d'irrationnel, d'absurde ou

d'antiscientifique » dans nos croyances. Puis il lui prouverait le fait de la révélation non *a priori* mais par le témoignage. Quel témoignage? Celui même de Dieu parlant par les prophéties et les miracles. Toujours la méthode objective.

Le troisième cas décrit par M. Gayraud est moins nettement précisé. Il ne vient que dans une sorte d'appendice à la théorie de la démonstration logique. C'est celui d'un esprit affaibli par l'influence débilitante et toxique du positivisme, du sensualisme et du criticisme kantien. Pour celui-là, « que si la philosophie de l'action, du pragmatisme, du dogmatisme moral, de l'immanence, ou de quelque autre nom qu'on l'appelle », peut le saisir, à merveille. M. Gayraud ne refuse pas d'avoir affaire à « la raison incrédule et superbe », mais il veut que cette raison soit « confiante dans ses facultés de perception et de déduction, sûre d'atteindre la réalité substantielle des êtres, et de s'élever par les créatures jusqu'à Dieu ».

Ainsi, voilà au moins un cas où M. Gayraud lui-même conseillerait de s'écarter de la méthode indiquée dans la constitution *Dei Filius*. Il paraît donc qu'on ne peut pas toujours objecter ce texte infaillible aux partisans de la méthode morale, puisqu'il arrive que ses adversaires eux-mêmes la recommandent. On rencontre des théologiens, ou du moins des hommes qui se disent théologiens, qui rabaissent singulièrement la théologie. Le théologien pour eux ne serait guère plus qu'un homme très instruit de ce qui est de foi, un homme qui a de la doctrine, comme ils disent, et préoccupé uniquement d'empêcher qu'on y touche. Le P. Tyrrell, qui n'a jamais

d'amertume et qui, en revanche, sourit souvent, dit qu'à la moindre alerte ces gens soupçonneux se mettent en boule présentant de toutes parts des pointes menaçantes. Cette forme d'orthodoxie peut être respectable, mais elle est par trop facile et elle n'est pas toujours sage. Le hérisson prudent se met en boule quand le chien passe, mais non quand il tombe des feuilles dans le buisson.

M. Gayraud se préoccupe de sauvegarder la pureté de la foi : c'est fort louable, — et il le fait avec intelligence, ce qui ajoute à son mérite. Il n'est pas le seul théologien qui cherche à se rendre compte de la situation où les philosophes de l'immanence en France, et quantité de catholiques éclairés, à l'étranger, se croient placés. Grâces en soient rendues à Dieu! Cependant un théologien, comme le P. Tyrrell, moins exclusivement scolastique que M. Gayraud, voit des choses que celui-ci ne paraît pas remarquer. Parlant des mêmes idéalistes ou kantistes, M. Gayraud signale un « affaiblissement, une anémie de la raison », tandis que le P. Tyrrell écrit : « Évidemment les *meilleurs esprits des temps modernes* n'ont pas été les jouets d'une illusion dont un écolier fait justice. » En général, nous voyons que ceux qui traitent les « modernes sceptiques » si cavalièrement, ne les connaissent que par ouï-dire [1]. Le fait que de l'aveu général de ceux qui les ont lus, ces philosophes sont les « meilleurs esprits des temps modernes », devrait inspirer quelque réserve à ceux qui les attaquent. Je sais bien, pour l'avoir éprouvé

1. Lisez, pour choisir un exemple sérieux, la réfutation du système de Spinoza par Fénelon dans la *Lettre sur l'existence de Dieu, le christianisme et la véritable Église.*

souvent, que la rudesse avec laquelle Kant nous montre les antinomies de la raison, cause une stupeur dans laquelle l'intelligence ne se sent plus « si saine et vigoureuse » qu'elle croyait; qu'une grande reconstruction de l'univers comme celle de Spinoza, fait l'effet d'un château enchanté par une fée malfaisante. Mais il n'est pas nécessaire qu'on touche à une loi fondamentale de l'esprit comme le principe de causalité, par exemple, pour qu'on se sente ainsi mal à l'aise devant le mystère de l'intelligence humaine. Il ne manque pas d'hommes voués avant tout à l'étude des faits et travaillant dans une science positive, esprits nets et clairs, comme Huxley ou Strauss qui, sans douter de la valeur de la connaissance, en marquent cependant les limitations d'une manière qui inquiète. On ne peut toucher à l'étude de la physique, de la biologie, de la psychophysique, sans atteindre rapidement une limite où on sent bien que la *réalité substantielle* dont M. Gayraud est si sûr, échappe. La philosophie scolastique se contente presque toujours de décrire en une langue assurément très précise (mais précise par rapport à l'idée plus que par rapport à l'objet) les phénomènes qu'elle prétend expliquer. Certains esprits ne demandent rien de plus et se croient assurés qu'ils ont ainsi la solution du problème de la perception ou de celui de la matière. Mais qu'on les mette devant une expérience d'optique ou d'électricité ou d'hypnotisme, ils passent à travers le réseau de termes scolastiques et se retrouvent en face du mystère.

M. Gayraud aurait dû ajouter à ses trois types d'esprits, un quatrième, celui du savant qui ne doute pas de la capacité radicale de l'esprit à posséder

quelque certitude, mais convaincu que cette certitude recule toujours et que, comme dit Kant, « un singe sur un autre globe serait peut-être un Newton, et qu'un Newton dans une autre planète ne serait qu'un singe ». Où l'un voit réalité substantielle et raison vigoureuse, un autre ne voit qu'anthropomorphisme. Et ce sera toujours ainsi, car il y aura toujours des esprits en avance et d'autres en retard. Nous ne sommes qu'à quelques siècles de la doctrine des quatre éléments. Que sera la théorie de l'éther dans cinq ou six mille ans? Héraclite était certainement très inférieur à Tyndall. Que ceux qui philosophent aujourd'hui sur la doctrine de Tyndall pensent à ce que sont pour nous les Grecs, relativement encore tout proches, qui philosophaient sur la physique d'Héraclite.

Il est probable que cette quatrième classe d'esprits serait aussi méfiante devant les raisonnements traditionnels que les kantistes purs. Elle les trouverait trop définitifs, ou bien elle voudrait les entourer d'une discussion de faits que M. Gayraud rend facile avec son incrédule ignorant, mais pleine de difficultés avec un homme mieux instruit de la science et de l'histoire. Cependant, il faut vivre, et ces hommes éclairés et souvent très moraux accepteraient volontiers une doctrine dont le côté dogmatique leur serait présenté comme analogique.

Ainsi les purs savants comme les purs philosophes, de l'aveu formel ou implicite de M. Gayraud, relèvent d'une apologétique autre que celle du concile du Vatican.

C'est bien aussi ce que pense le P. Tyrrell auquel nous pouvons maintenant revenir. Il croit comme

M. Gayraud que l'apologétique est affaire de circonstances, de tactique et que les Conciles ne la déterminent pas autant que la Providence.

Il distingue en gros deux sortes d'esprits parmi — non pas les croyants — mais les incroyants : les ignorants satisfaits d'eux-mêmes et des bribes de science antichrétienne qui leur tombent de plus haut ; puis, l'élite, qui les atteint lentement par infiltrations successives.

Il croit indispensable d'éclairer les premiers dans la mesure dont ils sont capables : « Si l'Église veut garder la masse dans les pays modernes ou en voie de se moderniser, ce ne peut être qu'en reprenant son ascendant sur ceux qui forment l'opinion publique ou bien en revenant aux méthodes des premiers siècles, c'est-à-dire en faisant valoir quelque argument palpable dont les simples soient aussi touchés que les savants. Mais on ne peut guère espérer une ère nouvelle de miracles et de prophéties, et l'argument tiré des fruits de l'arbre, c'est-à-dire le miracle moral, est bien affaibli par le fait que beaucoup d'incroyants mettent en pratique la morale qu'ils ont apprise du Christ.

« Nous ne voyons donc pas très clairement ce qui remplacera le soutien donné jadis à la foi des millions par le consentement général des peuples sur la divinité du christianisme. Cependant l'incapacité des masses à étudier rationnellement le problème religieux ne justifierait pas complètement notre silence. En premier lieu, cette incapacité est un fait dont l'esprit populaire ne se rend pas compte ou qu'il n'aime pas à avouer. Un politicien aurait peu de chances de se faire écouter si, au lieu d'en appeler

au jugement de son auditoire, il le convainquait d'impuissance à juger quoi que ce soit. D'ailleurs, le plus fruste paysan, s'il ne peut pas décider entre un système et un autre, peut cependant voir qu'il y a bien à dire pour l'un comme pour l'autre : et si cela diminue sa confiance dans ce qui est la vérité, elle la diminue également dans l'erreur. »

Le P. Tyrrell ne montre aucune allégresse à s'occuper de cette sorte d'hésitants. Il les connaît. Il nous confie que certains épiciers et même une couturière l'ont « fait poser » avec des bribes d'Herbert Spencer et le mot exaspérant du philistin britannique : je pose une question nette, il me faut une réponse nette. Il veut bien quelquefois essayer d'une méthode qui respecte au fond la vérité, qui réussit avec certains : l'emploi de sonores polysyllabes, d'une terminologie abstruse et le pompeux déploiement d'un appareil syllogistique hautement charpenté.

Mais « il y a des mains trop délicates pour cette grossière besogne ». Le P. Tyrrell ne se résignerait pas à fabriquer lui-même les Tracts pour les Millions qu'il croit cependant indispensables. « Par bonheur Dieu a pourvu à l'éducation universelle du genre humain. A tous les degrés de culture on trouve des gens qui sont suffisamment en avance sur les autres pour les éclairer, pas assez pour parler un langage différent du leur. Et c'est heureux. La pleine lumière éblouit l'œil mal préparé. Une demi-vérité est comme la doctrine des prophètes préparant celle de Jésus. Puis donc qu'il y aura toujours des niveaux d'intelligence différents, tout ce qu'il faut c'est qu'on ne rejette pas la légitimité de plusieurs bases de controverse. Telle est la méthode d'instruction des

simples. En somme, elle paraît surtout objective, comme celle de M. Gayraud, mais elle est surtout élastique. « Que le Gascon y aille si le Français n'y peut aller! »

Dans l'apostolat intellectuel des classes cultivées, le P. Tyrrell est évidemment partisan de la méthode d'immanence. Mais à la différence de M. Gayraud, il ne veut pas qu'on applique cette méthode aux seuls kantistes. C'est que, bien qu'il ait parlé des idéalistes comme « des meilleurs esprits des temps modernes », il n'identifie pas le moins du monde leur philosophie avec la culture. En fait, il ne les nomme pas une seule fois dans l'Introduction [1] où nous le cherchons à présent, et se contente de parler en général de l'élite intellectuelle, de ceux qui en somme font par contre-coup l'opinion des masses.

Il montre l'obligation de s'adresser à cette élite, avec une insistance où l'on sent la conviction profonde. Il veut qu'on lui parle son langage et non un autre. N'est-ce pas ce que l'Église a fait dès les premiers siècles en adoptant spontanément les formes de la pensée grecque, et plus tard les procédés logiques de l'aristotélisme? Il trouve étrange que les personnes les plus attristées de la déchristianisation du peuple et les plus ardentes à réclamer son évangélisation nouvelle par des conférences ou des tracts, considèrent souvent tout effort pour produire un résultat plus durable en atteignant des couches plus profondes, comme un symptôme d' « intellectualisme morbide ». Il regarde comme indispensable l'acquisition de la science, l'intelligence de

1. Vol. I, *Introduction*.

la pensée qui sont vraiment la science et la pensée modernes. Pourtant — c'est ici qu'il devient nettement partisan de la méthode morale — il est d'avis que « l'appel de la foi à la raison doit être mis à son vrai rang qui est secondaire et conditionnel, nullement celui de cause principale. Le désir de croire, le *pius credulitatis affectus* est la cause impulsive et déterminante de la foi ; la justification intellectuelle ne fait que la libérer. La pure rationabilité de la croyance ne peut ébranler la volonté, bien que sans elle la volonté ne puisse agir raisonnablement. Il faut donc commencer par créer ou fortifier le désir de croire. Or ce désir de croire ne va pas sans la persuasion que les faits proposés à la croyance ont un retentissement sur la vie et sur le bonheur de qui les accepte comme vrais. Plus on montre leur étroite relation avec la vie, plus on fait voir qu'ils sont, comme on dit, d'intérêt vital, plus on excite la volonté à y adhérer. Ce n'est pas que les besoins moraux ou spirituels qu'on éprouve soient la mesure et le critérium unique de la foi. La religion ne doit pas seulement les satisfaire, elle doit les dépasser et promettre d'étendre et de satisfaire indéfiniment les capacités supérieures de l'homme. Mais il faut d'abord qu'elle corresponde à ces besoins moraux : autrement elle devient un système imposé du dehors, semence jetée sur la surface aride, sans racines dans ce qui est vraiment la vie. Cette religion peut être celle d'un grand nombre, mais on sait combien elle est fragile et stérile ».

Voilà donc la théorie de la genèse de la foi et l'indication de la méthode correspondante. Le P. Tyrrell y ajoute la doctrine de l'immanence du

surnaturel, de la compénétration de la nature et de la grâce, et ce complément donne à la méthode morale une apparence de singulière cohésion et harmonie. « Tant qu'on regarde le christianisme comme un tout complet en soi, superposé à la nature, il laisse l'homme indifférent. En théorie, le naturel et le surnaturel sont plus distincts que ne le sont dans l'homme l'élément animal et le rationnel; mais en fait, il est impossible de les démêler. Cette immanence du surnaturel est la note dominante de la théologie thomiste et augustinienne à laquelle le pape Léon XIII nous a rappelés. Cela veut dire qu'il est aussi chimérique d'expliquer l'homme sans le Christ que l'histoire de l'Europe sans le catholicisme. L'homme purement naturel n'est qu'un jouet théologique. Déchu ou racheté, l'homme réel que nous connaissons est toujours placé dans l'ordre de la grâce et ne se comprend pas sans le Christ; il y a en lui des semences d'attente, des aspirations innées vers ce Désiré des Nations. Faire comprendre à la génération moderne que nous sommes incomplets sans le Christ, Vérité et Grâce, est donc l'apologétique la plus rationnelle et la plus persuasive. »

Ainsi s'achève cette noble doctrine. Est-elle contraire à quelque définition dogmatique? En tant qu'apologétique il ne semble pas. Le P. Tyrrell ne dit nulle part que les prophéties et les miracles ne soient pas de nature à produire le commencement ou plutôt le complément intellectuel de la foi. D'autre part, le Concile du Vatican, en donnant les grandes lignes de la méthode traditionnelle, n'a sans doute pas voulu préjuger des adaptations que des circonstances nouvelles devaient rendre nécessaires.

Théologiquement parlant, cette doctrine ne parait pas plus attaquable. Au contraire elle ne peut manquer de plaire aux vrais théologiens. Plût à Dieu qu'elle retînt leur attention! Ceux d'entre eux qui n'ont pas plus que le P. Tyrrell le goût du détail scientifique proprement dit, rendraient cependant d'immenses services à l'apologétique s'ils montraient ainsi les harmonies de la nature et de la grâce dans toute la trame du christianisme. Sans sortir du champ de leurs travaux habituels, sans effort d'aucune espèce, ils se rapprocheraient de la pensée philosophique la plus haute de ce temps. Le P. Tyrrell croit indispensable « la compréhension de la pensée et de la langue des deux partis, un rare talent de transposition, et, avec l'intelligence des thèses de l'adversaire, une sympathie pour les éléments de vérité qui y sont renfermés ». Il m'a semblé en le lisant que l'élévation et la droiture suffisent à qui possède la vérité. L'adversaire éclairé fera lui-même la traduction ou les applications que le théologien n'est pas toujours à même de faire.

VII

Le dogme étant nécessairement inadéquat parce qu'il suppose un langage de l'esprit, une philosophie, et que celle-ci étant humaine ne peut être qu'analogique, il s'ensuit que tout effort pour traduire le divin est partiellement stérile. Une autre conséquence immédiate est que l'Église ne prend pas totalement la responsabilité d'un système philosophique parce qu'elle emprunte à ce système plutôt qu'à un autre les termes dont elle se sert.

C'est suivant ces principes que le P. Tyrrell définit l'usage que fait l'Église de la philosophie scolastique [1].

L'Église n'a pas une confiance exagérée dans la philosophie. Elle sait que la logique et le raisonnement analytique sont incapables de conduire jusqu'aux vérités supra-rationnelles, et qu'il s'en faut même qu'ils conduisent facilement, sûrement et universellement aux vérités simples du théisme. Aussi la doctrine de l'Église est-elle surtout traditionnelle. Cependant il est impossible qu'un dépôt de vérités quelconques soit transmis, étudié ou défendu sans l'intervention d'un langage, c'est-à-dire d'une philosophie. Pourquoi l'aristotélisme se trouve-t-il être la philosophie de l'Église? Ce n'est certainement pas qu'un Concile ait jamais délibéré sur sa valeur intrinsèque comme explication de l'homme et du monde, ni même que sa belle ordonnance et l'apparente rigueur de sa méthode lui aient assuré dès le début une supériorité en tant que moyen d'éducation intellectuelle. La raison historique de l'adaptation d'un système grec au christianisme est que ce système s'est trouvé le plus répandu à l'époque même où il devenait nécessaire que la foi définît ses principes en termes plus arrêtés. « La nouvelle doctrine encore molle et flexible dut se réfugier dans l'enveloppe la plus commode qui se présenta [2]. »

De là à croire que le christianisme a créé son vêtement scolastique aussi naturellement que le mollusque sécrète sa coquille, il y a loin. C'est comme si l'on disait que le catholicisme est indissoluble-

1. *The use of scholasticism.*
2. *Introduction*, p. XIII.

ment lié à la langue latine. « Le catholicisme est la religion de l'humanité de tous les temps et de tous les pays; il ne peut s'attacher à ce qui est contingent, local et variable. » Il a choisi la philosophie d'Aristote précisément parce qu'elle était la plus universelle à l'époque où ce choix s'est fait, « mais il ne dit pas qu'elle soit la seule bonne ou même la meilleure possible ». Quand le concile de Vienne déclare hérétiques ceux qui nient que l'âme soit la forme du corps, il ne veut pas dire qu'il faille d'abord accepter la théorie de la matière et la forme pour être catholique, il traduit seulement en langage courant ce qu'il croit être la vérité. De même il arrive souvent, dit encore le P. Tyrrell, que l'Église condamne certaines formules suivant le sens qu'elles auraient dans la philosophie dont elle se sert, et ne tient pas compte du sens que l'auteur a pu leur donner. Il ne faut pas lui en faire un reproche si l'on découvre par la suite que ces propositions sont soutenables. Il est trop naturel qu'elle veille à la pureté de son vocabulaire, puisque c'est la condition essentielle de l'intégrité de la Tradition.

« La réelle erreur des scolastiques a été leur confiance exagérée dans la philosophie, l'histoire, la physique et la critique de leur temps; leur manie de vouloir se mettre en tout à l'unisson de cette science séculière, et leur conviction que cette synthèse péniblement achevée était définitive et éternelle. Attachés aveuglément à ce système, leurs successeurs ont été souvent portés, tantôt à méconnaître le changement radical survenu dans la pensée scientifique, tantôt à s'efforcer en pure perte de ramener le monde à la philosophie que leur synthèse suppose. Le résultat

a été une idée vague parmi les catholiques, aussi bien que parmi leurs adversaires, que l'Église avait virtuellement incorporé la philosophie d'Aristote dans son enseignement officiel. Or, qu'elle s'en serve comme d'un vocabulaire garanti, nous le voulons bien ; qu'elle fasse sien aucun de ses dogmes, hormis ceux que le sens commun de l'humanité accepte, nous le nions hardiment, car à côté d'éléments que la nature même de l'esprit fournit à toute philosophie digne de ce nom, la scolastique présente bien des traits singuliers et discutables [1]. »

Donc, pour le P. Tyrrell, la scolastique est une doctrine comme une autre, et tout ce qu'on peut dire c'est que « l'Église en parlant des faits qu'elle appelle transsubstantiation, union hypostatique ou Trinité, ne nie pas que la philosophie moderne puisse traduire les mêmes faits en des termes différents, mais elle n'en garantit pas la traduction ».

Nous voyons assez clairement la pensée du P. Tyrrell. Le christianisme est une doctrine surnaturelle confiée à une intelligence finie. Il n'y aura jamais de commune mesure entre cette doctrine et cette intelligence. Par conséquent la forme du dogme chrétien a été, est et restera imparfaite et perfectible. Par conséquent les Conciles eux-mêmes expriment la vérité d'une manière parfaite par rapport à l'homme, d'une manière imparfaite par rapport à la réalité surnaturelle. Leur expression n'est pas définitive : rien ne dit qu'ils n'adapteront pas dans l'avenir une philosophie nouvelle aux vérités anciennes, si elles doivent y gagner.

1. Vol. I, p. 226.

Cette supposition nous amène naturellement à considérer ce qu'on appelle le progrès ou le développement du dogme et à demander au P. Tyrrell comment il le conçoit.

VIII

Les écrivains qui s'occupent de cette importante question l'ont jusqu'ici abordée avec des préoccupations différentes dont leur méthode témoigne. Les uns, catholiques ou incroyants, y voient surtout une étude de faits dont la suite n'est qu'un chapitre de l'histoire des Religions. Ce qui les intéresse n'est pas de prouver que rien ne serait perdu s'il était démontré que saint Pierre n'eût pas répondu aussi nettement qu'un enfant du catéchisme à la question : combien y a-t-il de sacrements? ou que saint Paul était moins fixé que nous le sommes sur l'infaillibilité de Pierre. Ils cherchent dans les monuments du passé les traces successives de la doctrine des sacrements ou de l'infaillibilité, et ils s'efforcent de découvrir les circonstances qui en ont amené le progrès.

Leur tableau du développement d'un dogme se compose de citations d'historiens ou de polémistes qu'ils expliquent les unes par les autres, cherchant uniquement à se rendre compte de la manière dont les hommes ont influé sur les faits et réciproquement. Ainsi comprise, l'histoire des dogmes est avant tout celle de luttes doctrinales, souvent longues et violentes, dont le dénouement se fait généralement par le vote d'un concile. Mais ces luttes sont presque toujours précédées d'une période d'incertitude durant laquelle les documents plus rares et moins

précis montrent la question sommeillant ou encore loin de la forme définie qui doit la rendre populaire. Incertitudes et luttes touchent peu le savant accoutumé à ne pas rencontrer autre chose dans l'histoire de la pensée humaine, mais elles scandalisent l'homme simple que ni la lecture ni les voyages n'ont préparé à trouver la diversité sur les points où son étroit horizon lui montre l'unité, qui voit saint Pierre se confessant comme saint François de Sales et le symbole des Apôtres arrêté au concile de Jérusalem comme la constitution *Dei Filius* au concile du Vatican. On est simple à des degrés divers. Plus d'un chrétien relativement instruit et à qui la lecture des *Actes* fait deviner certains détails du cadre primitif, est tellement habitué à lier la Rédemption à la faute d'Adam et celle-ci à l'idée du péché originel qu'il ne peut manquer d'être très surpris en apprenant que cette dernière doctrine n'était pas générale dès les premiers temps. Que si l'on jette un doute sur l'histoire même du péché d'Adam, soit en ébranlant l'autorité des documents qui le racontent, soit en demandant à la science des renseignements différents sur les origines de l'humanité, l'harmonie de la théologie augustinienne s'en trouve d'autant plus troublée.

C'est alors qu'entre en scène le théologien apologiste avec une théorie de l'évolution du dogme. Cette théorie repose en général sur les bases que voici. Toute doctrine vivante se développe. Mais elle se développe selon des principes légitimes de continuité ou de fidélité à elle-même, de préservation et d'assimilation.

C'est bien en effet ce que l'on constate en compa-

rant le catholicisme d'aujourd'hui au christianisme primitif. On voit que le concile d'Éphèse est la suite naturelle de celui de Nicée, que le besoin d'unité devait conduire peu à peu à la reconnaissance du pouvoir des évêques, puis d'un évêque des évêques, et que le concile du Vatican n'a fait que consacrer une prérogative reconnue dès longtemps. La doctrine des indulgences est un développement naturel de celle de la Pénitence. La dévotion au Sacré-Cœur était implicitement contenue dans la dévotion au Saint-Sacrement, etc., etc. Ainsi il importe peu que telle ou telle doctrine n'apparaisse pas dans les premiers siècles, si elle entre logiquement dans le cadre du christianisme et qu'elle l'enrichisse au lieu de le corrompre. Ce souci du développement logique est ce qui caractérise surtout les apologistes. Ils considèrent les deux termes du développement de la doctrine et les comparent à leur satisfaction sans se préoccuper beaucoup des faits positifs qui ont intervenu.

On devine que cette méthode sera celle du P. Tyrrell. Tout dans son tempérament intellectuel y va : sa foi profonde, son éloignement de petits faits qui lui paraissent hostiles à de grandes choses, son goût pour les harmonies et les constructions logiques. Son idée du dogme est précisément celle d'une chose malléable, qu'il s'attend à voir prendre des aspects différents à mesure que l'humanité sera plus consciente d'elle-même, mais dont la vertu est, avant tout, une aptitude à toucher le cœur plus que l'intelligence. Que sa forme soit une parabole champêtre ou une chaîne de syllogismes, il s'en soucie peu. Dieu parle aux hommes en beaucoup de manières

suivant les différents temps. Le Christ n'est pas devenu muet le jour où le Canon du Nouveau Testament a été clos. C'est ne rien comprendre au catholicisme que d'appeler de l'Église vivante à l'Église morte, comme si l'Église n'avait pas une âme immortelle sans cesse agissante.

Telles sont les idées que le P. Tyrrell reprend sous vingt formes avec une complaisance visible, dans les deux essais où il analyse la théorie de M. Sabatier sur la transformation des dogmes, et celle du P. de la Barre sur leur développement, et dans un troisième où il prouve pour son compte que « l'âme de l'Église » est autre chose qu'un mot.

Ce qui frappe d'abord dans sa manière d'envisager le développement du dogme, c'est une souplesse séduisante. Que l'Église enseigne sous une forme ou une autre, c'est toujours Jésus-Christ qui parle par sa bouche, Jésus vivant et non mort, le Ressuscité et non celui qu'on appelle le Christ historique; et le devoir des hommes qui l'entendent n'est pas de comparer sa parole d'aujourd'hui avec son enseignement écrit, mais de la faire servir à l'amélioration de leur vie.

Cependant, cette souplesse même ressemble à de l'imprécision et permet facilement une sorte de rhétorique logique qui, même sous une plume distinguée, n'est pas longtemps supportable. Le P. Tyrrell n'y échappe pas. La piété vivifiante qui pénètre tout ce qu'il écrit éloigne l'irritation que cause promptement chez d'autres la sérénité habituelle aux esprits systématiques, mais les glands et les chênes, les enfants, les hommes et les vieillards métaphoriques auxquels il revient nécessairement, ne remplacent

pas des faits. Quoi qu'on fasse, le développement du dogme peut bien se prêter à une dissertation théologique, le développement des dogmes vous rejette inévitablement dans l'histoire. Or l'esprit de l'historien n'est pas celui du théologien. Celui-ci fait à l'influence surnaturelle, immédiate et directe, la place prépondérante, celui-là ne voit que les lois naturelles de développement qui, comme le dit le P. Tyrrell lui-même, se confondent en pratique avec la volonté divine. L'un ne voit que des propositions : il compare le symbole des apôtres avec celui de saint Athanase et celui-ci avec la *Somme* de saint Thomas : son unique souci est de montrer que ceci ne contredit pas cela. L'historien veut *voir* des faits : il n'a point de repos tant que son imagination n'en a pas retrouvé à travers les monuments la suite naturelle et ininterrompue. De là vient que les théoriciens du développement qui paraissent hardis aux théologiens scolastiques, paraissent scolastiques et abstraits aux théologiens positifs. Comparez les synoptiques avec les *Épîtres* et avec les *Actes*, essayez de concevoir ce qui s'est passé à Jérusalem et à Antioche autour de Pierre et Barnabé, en Arabie, à Corinthe et à Rome autour de Paul ; lisez ensuite une étude doctrinale du développement : vous sentirez que les deux lignes paraissent voisines, mais qu'elles ne se touchent jamais. Les raisons pour lesquelles le P. Tyrrell croit à une « mémoire collective » aussi bien qu'à une « âme collective » de l'Église ne viendront jamais à un historien.

L'excessive généralité de la conception théologique du développement du dogme ne la rend pas insuffisante seulement dans l'interprétation des évé-

nements passés. Les historiens regardent en arrière, mais il semble que le plus grand nombre des chrétiens éclairés qui s'intéressent à l'apologétique songent surtout à l'avenir. Ce dogme qu'on reconnaît qui a subi l'influence des siècles, est-il possible qu'il se modifie dans l'avenir, et comment, et dans quel sens? La science et la théologie sont en conflit sur plus d'un point. Se pourrait-il que le développement futur du dogme abolît ces divergences? Assurément pour les hommes d'aujourd'hui cette question est d'un intérêt plus vital que de réconcilier la théologie avec elle-même à divers moments du passé.

A première vue les principes du P. Tyrrell semblent permettre une solution facile. Le dogme est analogique, sa traduction actuelle n'est pas définitive, ni même peut-être la meilleure possible à l'heure qu'il est; par conséquent on peut espérer qu'il se prête à des modifications qui, par hypothèse, ne pourront être en opposition avec les conclusions certaines de la science. C'était la pensée de Newman, de Wiseman, et en général de tous les catholiques qui, aimant la science pour elle-même, ont en même temps une foi absolue dans la puissance d'adaptabilité du catholicisme. Ce serait probablement aussi la pensée du P. Tyrrell s'il se plaçait, plus souvent qu'il ne paraît le faire, en face de l'avenir.

A y regarder de plus près on aperçoit des difficultés que l'ensemble de la thèse ne montre pas d'abord. Le dogme est analogique, qu'est-ce à dire? Quand il nous révèle des réalités purement surnaturelles, quand il nous entr'ouvre l'infini, je comprends qu'il soit analogique puisqu'il est essentiellement mystérieux. Creusez les données du mystère

de la Trinité, comparez-les, fécondez-les, vous ne dépasserez jamais les limites de la petite sphère humaine perdue dans l'immensité divine. Mais ne doit-on appeler dogme que ce que l'Église enseigne sur Dieu seul et ses attributs? Ne prononce-t-elle pas avec la même autorité sur des points qui sans doute sont religieux et non profanes, mais qui cependant intéressent avant tout l'homme, sont des parties de l'histoire de l'homme, et comme telles sont vérifiables par les recherches de l'homme? Il est difficile de croire que les affirmations des conciles sur l'origine du monde, l'état primitif de l'homme, sa chute, les commencements de la religion, l'inspiration des Livres saints, etc., ne sont pas dogmatiques au même titre qu'une définition sur la communication des idiomes. Or, si je vois du premier coup que cette dernière peut et doit être analogique, je le vois bien moins facilement des premières.

Nous devons donc conclure que le P. Tyrrell en parlant du dogme a eu surtout en vue ce qui touche immédiatement à la divinité, et non l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition sur l'histoire de l'homme ou l'intervention de Dieu dans cette histoire. Et quand il parle du développement de la doctrine, il le voit suivant une ligne droite depuis les indications évangéliques jusqu'aux derniers conciles, parce qu'aucune influence naturelle n'a de prise sur des choses exclusivement surnaturelles.

IX

En réalité il ne s'est pas posé ou il n'a pas voulu se poser le problème qui domine l'apologétique et

qui préoccupe si vivement les esprits religieux, savoir : la conception moderne de l'univers et de l'histoire modifiera-t-elle un jour les conceptions théologiques correspondantes?

Jusqu'à la fin du moyen âge la science pouvait bien s'écarter de la doctrine reçue sur quelques points particuliers, ses prémisses étaient les mêmes que celles de la théologie. On peut voir à quel point les réformateurs les plus hardis restaient pénétrés d'esprit théologique. Les contemporains de Galilée, aussi bien à Wittemberg qu'à Rome, n'avaient pas l'idée d'une science indépendante de l'Écriture et au siècle suivant Leibniz et même Grotius en étaient encore loin. Cependant cette science indépendante se faisait, et elle ne tarda guère à s'affirmer en Angleterre. Ce fut d'abord avec des sarcasmes : la liberté jeune ressemble fort à la licence, et la France en resta longtemps là. Nous en étions encore aux philosophes au moment où Kant étudiait la religion dans l'esprit le plus respectueux; Auguste Comte s'est trouvé en face de Michelet, et c'est encore en France, à l'heure qu'il est, qu'on apporte le plus de passion dans l'étude des sciences religieuses. Cependant à mesure que s'éloignait la date de la première rupture entre la science et la théologie, on voyait croître le nombre des savants qui oubliaient cette rupture et ne songeaient même plus à prendre parti. Aujourd'hui un savant peut être catholique ou incrédule, cela ne se voit plus quand il fait son œuvre de savant : il est physicien, astronome, géologue, historien ou biologiste et rien d'autre. C'est un prêtre qui a soutenu l'existence de l'homme tertiaire. Ce sont surtout des prêtres ou d'excellents chrétiens qui montrent la

légende là où une piété mal éclairée persistait à voir l'histoire. En dehors des domaines où la science rencontre encore la théologie, comme la biologie, la paléontologie, l'histoire, c'est la paix la plus absolue, et dans ceux-là même, l'indifférence tend de plus en plus à s'établir. Elle paraît presque entière dans certains centres intellectuels en Angleterre et en Écosse où cependant l'esprit religieux est loin d'être éteint.

Le résultat de cette pacification progressive jointe à la diffusion énorme qu'on a, depuis cent ans, donnée à toute sorte d'érudition a été de répandre une méthode et un certain ensemble de conclusions. La méthode est la méthode positiviste qui veut avant tout des faits et qui ne va pas sans un esprit de patience, d'exactitude, d'éloignement de tout préjugé et de toute passion. Est-ce à dire que l'Europe est d'ores et déjà peuplée de sages cherchant uniquement la vérité? Il faudrait être bien simple pour le croire. Je parle d'une personne sur mille ou peut-être sur dix mille. Ce que je veux dire, c'est que les savants tendent à devenir de plus en plus, quelquefois au détriment de leur culture personnelle, les ouvriers d'une spécialité et rien autre chose, tandis que le public restreint qui lit et réfléchit, interroge ces savants avec le désir de s'éclairer plutôt que celui de triompher. C'est du fonds intellectuel de ce petit nombre d'hommes que je veux parler ici.

Il faut avouer que ces notions ne sont plus les mêmes qu'il y a cinq cents ans. La philosophie du moyen âge demandait ses bases positives, les faits sans lesquels il n'y aurait pas de métaphysique possible, à l'Écriture sainte et à la Tradition, entendues

de la manière la plus littérale. Les seules réalités véritables étaient Dieu, l'Église et le Christ, l'âme chrétienne et le salut : le reste n'existait pas. Il n'y avait pas de science de la nature. L'univers dont l'idée joue un rôle si important dans les philosophies modernes était une poussière sans conséquence, Dieu était avant tout considéré comme Créateur et la création n'était qu'une bulle dans l'océan de son infinité. Le monde était récent, il était petit, il devait être éphémère. La Terre en était le centre, non seulement parce que le soleil et le chœur des petites étoiles tournaient autour d'elle, mais parce qu'elle était seule habitée, que Dieu n'avait les yeux fixés que sur elle et que, par l'Incarnation, il avait élevé la nature humaine jusqu'à la sienne. Il n'y avait de science que de Dieu et de l'homme par rapport à Dieu. Cette science était contenue tout entière dans des livres infaillibles gardés par une Église infaillible : elle était d'une précision absolue sur l'histoire de l'univers et celle de l'homme, et si elle restait incomplète sur certains mystères incompréhensibles, elle devait s'achever dans la vision béatifique.

A cette conception théologique le progrès des sciences de la nature en a substitué une apparemment très différente. Les limites de l'espace et du temps ont été prodigieusement reculées. Le monde n'est pas une sphère dont l'œil embrasse sans peine la forme et le mouvement; la terre n'en est pas le centre : tout cela n'est qu'apparence. La terre est un humble satellite d'une étoile qui n'est qu'une poussière dans l'immensité. Faites la carte de notre système. Serrez autour du soleil la Terre et Mars et Vénus et Saturne qui nous paraissent si lointains.

Placez à cinq centimètres du centre l'invisible Neptune, à peine connu pourtant dans la famille solaire. Ces quelques points marqués dans un espace que la main recouvre sans peine, si vous voulez fixer suivant la même échelle la position de l'étoile la plus prochaine, il vous faudra laisser entre elle et nous, un blanc de deux kilomètres où nous serons perdus. Et l'étoile la plus prochaine est toute voisine par rapport à d'autres épouvantablement distantes et que nous voyons cependant nettement. Et celles que nous voyons ainsi nettement ne sont qu'au seuil de l'infini. Tournez le télescope sur certains amas où l'œil nu ne voit que le bleu du firmament. Le poudroiement d'or apparaît comme les flocons d'une neige épaisse. Et pourtant ces mondes sont séparés par le même abîme qui nous sépare de Sirius. Et bien au delà, les lueurs laiteuses que nous percevons à peine sont d'autres amas d'étoiles que des instruments plus puissants nous montreront quelque jour sans nous rapprocher d'un pas de limites qui n'existent point.

Ces astres, dont la lumière voyage des millions d'années pour venir jusqu'à nous, ne sont pas sortis du néant il y a six mille ans. La terre elle-même est bien autrement vieille. Prenez à une grande hauteur, sur une montagne, un bloc de marbre. Pulvérisez-le. Regardez cette poussière à travers le microscope. Elle est faite de débris d'animaux marins. Par quel hasard ces sédiments marins se trouvent-ils aujourd'hui si haut, sur une chaîne de montagnes? C'est que la roche s'est formée jadis au fond des mers, et que les mers d'autrefois comme celles d'aujourd'hui subissaient de singuliers changements. L'im-

perceptible mouvement de l'écorce terrestre a peu à peu plissé et soulevé leur fond. Ce qui était mer est devenu continent et réciproquement. Mais quelle effrayante suite de siècles n'a-t-il pas fallu pour élever si haut ce qui était profondément enseveli sous les eaux !

On a raison de dire que l'on a beau reculer les limites du monde, on n'arrive pas à en éliminer Dieu, et que l'on a beau accumuler les siècles sur les siècles, il faut en venir à l'acte créateur qui a marqué le commencement du temps. Mais on aurait tort aussi d'affirmer que l'idée de Dieu n'a pas grandi à mesure que grandissait l'idée de l'immensité de l'univers. Tant qu'on laissera à la causalité sa valeur, la noblesse de la cause gagnera à la noblesse de l'effet.

Cependant, à poursuivre l'analyse des notions qui composent le fond de l'esprit moderne, il semble au premier coup d'œil que Dieu apparaisse moins qu'autrefois comme cause immédiate de ce qui se passe dans l'univers. Une forme nouvelle d'anthropomorphisme remplace l'ancienne. On ne voit plus le Créateur sous la figure d'un ouvrier, souverain maître de ce qu'il a façonné : l'idée d'un univers infini s'oppose à celle d'un démiurge placé au-dessus ou à côté. L'imagination tend donc à se le représenter plutôt comme les grands courants magnétiques qui baignent, pénètrent et agitent tout ce qui existe. De même son action n'est plus celle d'une main toute-puissante et à chaque instant sentie bien qu'invisible : elle se confond avec le jeu de lois inéluctables. Le grand principe de la physique moderne que « la somme des énergies et la quantité de la masse sont constantes », n'admet point de dérogation. L'astro-

nomie le constate presque expérimentalement en nous montrant que les mondes se font, se défont et se refont sans qu'aucune force ni aucune molécule nouvelles entrent en jeu. Tout se fait lentement, insensiblement, sans intervention étrangère apparente. Les formes mêmes de la vie apparaissent successivement à travers des périodes infiniment longues et la théorie qui semble s'imposer est que ces formes sortent les unes des autres. Il en est de même de l'histoire de l'humanité. Rien n'y est brusque, tout s'y lie comme dans l'histoire de la nature ; les civilisations se superposent comme les étages de la série paléontologique et leurs points de contact ne sont pas plus nettement marqués.

Ainsi le déterminisme se retrouve partout et la science diminue tous les jours le nombre des exceptions apparentes.

On ne peut guère nier que ce soit là en gros la conclusion sinon de la métaphysique, au moins des sciences de la nature et que par suite la tendance de l'homme moderne soit d'expliquer tout ce qui se passe dans l'univers par un fait antécédent et non par l'intervention subite d'un agent inconnu. En d'autres termes il élimine le surnaturel d'une foule d'explications où l'homme du moyen âge ne croyait pas pouvoir s'en passer.

Telles sont les constatations que l'historien doit faire quand il compare le tempérament intellectuel d'aujourd'hui avec celui des hommes d'avant la Renaissance : sécularisation de la science, étude désintéressée des faits, méfiance de l'explication théologique.

A quel point ce changement a-t-il influé sur la

conception religieuse des nations européennes? à quel point faut-il favoriser cette influence au sein du catholicisme? C'est la question que l'apologétique se pose le plus anxieusement et celle que le P. Tyrrell a perdu plusieurs occasions, je ne dis pas de résoudre, mais au moins de dégager ou d'éclaircir.

C'est surtout dans les pays protestants que la tendance naturaliste s'est montrée plus visiblement. On ne peut s'en étonner puisque l'autorité est le seul contrepoids qui lui fasse obstacle et que, dans ces pays, l'autorité n'existe plus que dans l'imagination des masses.

Calvin avait un profond respect pour l'Écriture et ne tolérait pas qu'on y touchât sous aucun prétexte, mais Luther qui n'y cherchait que le Christ restreignait dès lors l'inspiration à ce qu'elle est devenue pour ses plus lointains disciples : l'accord plus ou moins frappant du divin de la Bible avec le divin en nous. C'était ouvrir la porte toute grande au libre examen et on en vit les conséquences quand la critique littéraire entra presque en même temps que la critique théologique. Les questions d'authenticité prirent le pas sur l'exégèse. Les vieilles disputes sur les livres deutérocanoniques s'étendirent aux protocanoniques. L'histoire et la critique tranchèrent des questions que la tradition seule jugeait jusque-là. On ne vit plus dans les Livres saints que des témoins du passé, discutables comme tous les documents historiques. Leurs auteurs et leurs dates furent contestés. On les contrôla par des monuments plus anciens. Bien loin de continuer à y voir le récit fidèle de ce qui s'était passé depuis le commencement du monde, on admit à peine leur témoignage pour des

époques précédant l'ère chrétienne tout au plus de dix ou douze siècles. On en sépara des légendes dont l'origine fut fixée; on assimila les récits miraculeux dont ils étaient remplis à ceux qu'on trouve dans les traditions anciennes de tous les peuples. Un point semblait y montrer la main de Dieu plus que les miracles et les prophéties, c'était la pureté singulière de la conception religieuse. Cependant là même on découvrit un alliage et une épuration progressive : l'idée de Dieu n'avait pas toujours été constante, ni son culte toujours également pur. Ainsi dans l'histoire de la religion des Hébreux, comme dans celle de leur littérature, on voyait des hésitations, des acheminements, des progrès lents dont on marquait les causes soit dans des emprunts faits aux peuples voisins, soit dans le développement d'une idée nationale. En un mot, là comme partout, la grande loi de l'évolution. On appliquait la même méthode à l'histoire du christianisme et à celle de l'Église. Et quand la critique avait déterminé la valeur des documents, examiné les traditions et replacé les faits dans leur vrai jour, on arrivait à un résultat semblable : les livres renfermaient un élément humain, le merveilleux était souvent légendaire, les progrès de la doctrine s'expliquaient par des causes tangibles.

Les conséquences de ce travail destructeur au sein du protestantisme sont trop évidentes. Sans doute les confessions retiennent les mêmes dogmes, le peuple conserve la même Bible et, chose singulière après trois siècles, tient ferme à la distinction des deux parties du canon. Mais à part quelques anglicans très pieux et assez ignorants, quels hommes cultivés songeraient encore à railler l'hésitation du

concile de Trente dans la fixation du canon? A quelles conclusions arriverait sur la même question, je ne dis pas un concile de Berlin, mais même un concile de Cantorbéry? Qu'est devenue la notion de l'inspiration, celle de la tradition, celle de l'Église? Beaucoup d'Allemands en sont, malgré les formules d'aspect théologique où ils excellent, à la conclusion de Strauss « que rien dans l'univers ne révèle le surnaturel »; beaucoup d'Anglais, sincèrement religieux d'ailleurs, ajoutant leurs incertitudes philosophiques à celles que la critique et l'histoire leur laissent, disent : « Tout se passe comme si la volonté divine se confondait dans l'univers avec les lois naturelles qui le régissent. »

En somme, ceux qui comptent dans les confessions protestantes sont évolutionnistes, ou, s'ils gardent — comme c'est le cas, bien plus fréquemment qu'on ne pense — une affection profonde pour la religion, ils se séparent de la conception ancienne et rejoignent l'esprit scientifique moderne en reculant tant qu'ils le peuvent le surnaturel immédiat.

Cette attitude est-elle essentiellement anti-chrétienne; suffit-elle pour faire dire aux Vacherot et aux Guyau que la séparation de l'Allemagne, de l'Angleterre, des pays du Nord et d'une partie de l'Amérique qui n'était d'abord qu'un schisme, apparaît maintenant comme une perte nette pour le christianisme, réduit désormais à quelques races vieillissantes et affaiblies, et voué à une prompte extinction? Nous répondrons à cette question en nous demandant dans quelle mesure le catholicisme doit s'adapter aux conditions scientifiques du temps présent. Ce que nous voulions jusqu'ici, c'était simple-

ment constater que la tendance positiviste a remplacé la croyance habituelle au miracle dans une fraction considérable de la communauté chrétienne.

X

Il n'est pas douteux qu'il se fasse aussi un changement profond dans la théologie catholique. Il ne faut qu'ouvrir une revue pour s'en convaincre. Que ce changement ait des origines plus ou moins lointaines, qu'on le fasse remonter à dom Calmet ou même à Cajetan, il n'en est pas moins vrai que des prêtres âgés d'à peine quarante ans, formés dans les séminaires par des maîtres encore vivants et à l'aide de livres réimprimés chaque année, témoignent la plus vive surprise quand on leur révèle un traitement nouveau de l'apologétique et de l'Écriture sainte : le pas donné à la preuve morale sur les miracles et les prophéties ; les introductions aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, profondément modifiées ; leurs parties historiques discutées comme celles des auteurs profanes ; leurs dates changées et leurs auteurs rendus suspects ; d'anciennes difficultés sur des endroits plus contestés résolues par des méthodes toutes nouvelles, ou plutôt admises comme s'il allait de soi, et comme si l'exégèse ne s'en embarrassait plus ; la « théologie » des différents livres étudiée séparément avec une singulière liberté ; son progrès marqué et expliqué ; une histoire de la doctrine d'un Dieu unique, de celle des anges, des démons, de l'enfer, de l'immortalité de l'âme, du Saint-Esprit, etc., montrant des commencements, des tâtonnements, des transformations. En quoi,

disent ces prêtres, cette méthode diffère-t-elle de celle des purs rationalistes et surtout comment se concilie-t-elle avec la tradition et l'enseignement des conciles?

De fait il ne manque pas de théologiens qui, prenant la position ancienne et la nouvelle dans leur rigueur, renoncent avant toute expérience à les plier l'une à l'autre et déclarent que la « jeune école », comme ils l'appellent assez inexactement, est purement protestante. Cependant nous voyons que les principes de cette école gagnent journellement du terrain, et qu'avec des réserves, ils rallient des hommes graves et instruits, des religieux écoutés de leur ordre, des publications connues pour leur prudence et leur orthodoxie.

Lisez, dans les *Études religieuses*, le travail du P. Durand, sur l'état présent des études bibliques [1]. L'auteur est un hébraïsant, mais il porte la marque théologique et il ne craint pas de proposer une solution au problème fondamental de l'inspiration. Que reproche-t-il en somme aux « jeunes biblistes »? D'avoir démoli plutôt que réparé et surtout d'avoir dit trop clairement des choses de nature à effrayer les fidèles. On pourrait facilement les laver de ce dernier reproche, car les fidèles ne lisent guère, mais il importe peu. Ce qui importe, c'est la doctrine même du P. Durand. Celui-ci se plaint de ce que les manuels bibliques ressemblent à des traités de géologie, de paléontologie, d'astronomie ou même d'embryogénie, « comme si tout cela était dans la Bible! » Ce mécontentement indique une réaction

1. 20 novembre 1901 et 5 février 1902.

contre une habitude fort ancienne. Un peu plus loin il blâme le *concordisme* qui « regarde la science et la Bible comme envisageant l'origine et la formation du monde à un même point de vue ». La distinction de deux ordres de vérités dans la Bible n'est pas non plus selon la tradition exégétique et conduit naturellement le lecteur à demander s'il y a dans les Livres saints des affirmations inconciliables avec la science. Le P. Durand a répondu à cette question.

Il rappelle les circonstances où elle a été, pour la première fois, posée par Mgr d'Hulst dans un article retentissant. Le regretté prélat, s'appuyant d'une opinion du cardinal Newman reprise par quelques théologiens, demandait si l'inspiration garantissait l'infaillibilité absolue de l'auteur sacré ou si on ne pourrait pas la restreindre aux seules parties dogmatiques. La réponse, dit le P. Durand, ne se fit pas attendre. L'encyclique *Providentissimus Deus* répéta avec les Pères : *nefas est concedere auctorem sacrum errasse,* et l'écrivain des *Études* démontre qu'en effet, l'enseignement traditionnel ne peut sacrifier l'axiome : *Il n'y a pas d'erreur dans la Bible*, sans se renier lui-même.

Ceci paraît décisif contre la jeune école. « Mais enfin, continue le P. Durand, c'est là une formule et il ne faut s'en réclamer qu'à bon escient. Sans fausser la doctrine qu'une formule recouvre, on peut, avec le temps, arriver à une compréhension plus juste de la formule elle-même, ce qui se fait en étudiant de plus près les limites et les conditions de l'usage qu'il convient d'en faire. Toutes les formules en sont là. » Voici maintenant l'interprétation que le Père propose de cet axiome rigide : « L'inerrance du

texte biblique lui vient toute entière de ce que Dieu lui-même couvre de son autorité les pensées qui s'y trouvent exprimées. Mais comme Dieu nous instruit dans ces livres par l'intermédiaire des hommes qui les ont écrits, il va de soi que l'auteur principal de l'Écriture n'en garantit l'exactitude que dans la mesure où l'auteur secondaire entend nous certifier son récit. Tout le monde convient qu'il y a dans la Bible une masse de détails — narrations, discours, appréciations sur les personnes et les choses — dont l'hagiographe ne pouvait juger que par à peu près ou même point du tout, mais que, par inspiration divine, il a néanmoins consignés dans son ouvrage. Au lecteur de faire de ces documents qui ne sont, après tout, que des citations au moins implicites, une critique aussi judicieuse que possible. »

Ainsi, Dieu inspire toute la Bible en ce sens qu'il n'est rien dans la Bible qu'il n'inspire à l'auteur d'écrire ; mais il ne garantit pas l'exactitude des détails, appréciations, discours, et *même narrations*, dont l'auteur n'aurait pas la connaissance directe. « Le chroniqueur des Paralipomènes, le rédacteur du Pentateuque se portent-ils garants de tous les documents écrits qu'ils ont utilisés, de toutes les traditions qu'ils ont enregistrées ? » C'est au lecteur de distinguer ce qui est ainsi garanti de ce qui ne l'est pas. Le P. Durand ajoute que ce choix n'est pas facile.

Nous n'avons pas à examiner cette thèse au point de vue doctrinal. Il est probable cependant qu'elle sera le pont le plus commode jeté entre la critique et la théologie et qu'elle entrera la première dans l'enseignement classique. Ce qui nous intéresse,

c'est seulement la ressemblance frappante de son principe avec celui des spécialistes que le P. Durand blâme sur certains détails. Comme eux il admet des degrés dans la certitude historique que la Bible peut donner, et quand il établit juge de cette certitude la critique et les sciences annexes, que fait-il autre chose que recommander leur méthode même? Plus on le relit, plus cette similitude foncière éclate.

Il paraît donc que l'attitude scientifique des catholiques les plus avancés, même à l'égard de la Bible, devient, avec des différences superficielles, celle d'un ordre religieux considérable [1]. Il est évident que la source bouillonnante devient un fleuve. En 1893, le P. Tyrrell disait seulement qu'il fallait déterminer peu à peu ce qu'on doit entendre par l'inspiration et le récit inspiré. Aujourd'hui un de ses confrères propose une théorie qui desserre déjà prodigieusement l'ancienne formule. Nul doute que des théories semblables ou plutôt de simples corollaires de celle-ci s'appliquent tout naturellement à la tradition et aux formules conciliaires dans la théorie de demain.

Il faut en conclure que l'Église se laisse pénétrer par l'esprit scientifique qui s'est développé à côté d'elle dans les trois derniers siècles et qu'elle croit qu'il y va de son intérêt.

1. Mgr Mignot a fait remarquer le progrès accompli en trente ou quarante ans par les PP. Jésuites rédacteurs du *Cursus scripturæ Sacræ*. Ils ont commencé par soutenir l'origine mosaïque du Pentateuque; ils la combattent aujourd'hui, et le P. de Hummelauer abaisse la date de la composition du Deutéronome jusqu'à Samuel. Sa méthode est d'ailleurs, à peu près exclusivement, la critique interne.

XI

Est-ce une défaite? Draper a-t-il raison de dire qu'elle ne fait jamais un pas sans qu'il faille la violence pour l'y forcer? Ce sont là des malentendus. Les gens qui parlent ainsi ne savent pas toujours très exactement ce qu'ils appellent l'Église. Il y a dans l'Église une immense majorité de simples, esprits honnêtes et droits, qui n'ont aucune animosité contre la science ou le progrès quel qu'il soit. Il y a ensuite un certain nombre d'intelligences plus cultivées et qui se raisonnent davantage leurs opinions. Mais parmi elles, il y a, comme partout, des degrés. Pasteur n'a-t-il rencontré que des admirateurs? Sans doute il y a des théologiens intransigeants, étroits et violents, mais ne sait-on pas que l'étroitesse et l'intransigeance ne tiennent pas toujours à la nature de l'esprit, que les circonstances en sont souvent responsables? Bossuet a persécuté Richard Simon. S'il eût étudié la Bible, comme le cartésianisme, il l'aurait sans doute protégé. Les Bénédictins ni les Bollandistes n'ont jamais fait preuve d'étroitesse dans leur jugement de l'antiquité. Le mouvement actuel montre assez avec quelle ardeur les catholiques instruits prennent le parti de la science quand ils croient que ce qu'on appelle la science en mérite vraiment le nom. Nous rencontrons journellement dans le clergé paroissial des hommes que le souci des pauvres et des ignorants a tenus à l'écart des livres et qui soupçonnent à peine les questions que nous touchons ici. Il faut ne les avoir jamais approchés pour supposer que leur simplicité ne cache pas

souvent une fraîcheur, une netteté, une pénétration d'intelligence tout autre que celle des faiseurs de livres. On peut croire que ces hommes ne feraient pas facilement des fanatiques et des inquisiteurs. Dans bien des cas, à peine les grandes lignes du problème et ses données plus récentes leur sont-elles exposées, qu'ils concluent comme les esprits les plus larges. Si c'est eux qu'on veut appeler l'Église, qu'on les connaisse avant de les juger. Mais plus probablement Draper et ses pareils ont surtout en vue le pouvoir central, les papes et les congrégations romaines. Ils pensent à Galilée, à Vossius ou à d'autres décisions plus récentes. Ils veulent que l'autorité se mette toujours en travers du progrès. C'est encore une idée fausse basée sur un malentendu. Depuis quand l'autorité qui est avant tout un contrepoids devrait-elle prendre l'initiative des changements que toute tradition subit à la longue? Où cela se voit-il? L'autorité ne tient pas bureau de science et supposé qu'elle le tînt, si elle ne devançait pas l'initiative du génie, on pourrait toujours lui reprocher d'être en retard. Ce serait le comble de la déraison de l'obliger à prendre parti dans le fracas d'une controverse, pour l'opinion la moins traditionnelle; car s'il arrive qu'elle se trouve parfois vraie, combien de fois n'est-elle pas montrée ou fausse ou incomplète? Rome est lente, soit; mais c'est un moindre défaut que d'être hâtif et léger, et pour une autorité responsable, c'est une nécessité. Il suffit qu'elle n'entrave pas une recherche prudente de la vérité. Ses ennemis lui rendront la justice de reconnaître qu'elle la favorise au contraire. Elle a résisté ces dernières années à des influences assez

bruyantes pour être intimidantes ; et l'on se demande où elle aurait pu trouver plus de science et de libéralisme que chez les membres de la Commission biblique.

Donc, Rome elle-même, avec ce qu'il y a de plus prudent et éclairé dans l'Église, laisse entrer dans son enseignement un esprit qui lui paraît être de progrès. Nous pouvons espérer n'entendre plus aucun homme bien intentionné appliquer l'anachronisme déplaisant et injuste de « protestant » à des prêtres, des religieux et même des évêques qui pensent autrement que lui. La génération prochaine ne verra sans doute plus des gens effrayés lever les bras au ciel et demander où nous allons parce que le Deutéronome n'est pas sorti tout entier de la même main.

On parle quelquefois de crise à propos de la phase d'évolution religieuse que nous traversons et on a raison si l'on veut dire qu'il se fait un renouvellement profond par le dedans. Mais les crises ne sont pas toujours des révolutions et n'aboutissent pas toujours à des ruines. Les hommes de peu de foi qui s'épouvantent de ce qu'ils appellent la « naturalisation de la religion » sont trop émus pour réfléchir, et souvent il leur manque la formation scientifique qui prépare à voir partout le mouvement plutôt que l'immobilité. L'anthropomorphisme, c'est-à-dire la projection au dehors du moi avec toutes ses ignorances et ses préjugés, est extraordinaire chez certaines personnes. Elles sont environnées de mystères qu'elles ne soupçonnent pas et appliquent à tout des formules mortes qu'elles appellent une philosophie saine et dont elles sont enveloppées comme

d'une épaisse armure. L'imagination, la vive faculté inventive, est remplacée chez elles par une sorte d'algèbre dont elles se servent en toute occasion. Elles sont impuissantes à concevoir le monde autrement que sous l'apparence que leur étroite vision lui donne. La connaissance la plus superficielle de l'astronomie, de la physique, de la géologie, des sciences naturelles, de l'anthropologie, leur aurait donné de salutaires petits chocs, mais le plus souvent elles ne l'ont pas ou elles sont venues à ces sciences trop armées et défiantes. Par suite elles ne voient l'univers que sous un seul aspect. Elles le croient récent, et, même quand on ne peut le leur faire avouer, il est trop clair qu'elles en voient la fin prochaine. Elles voient le dernier jour avec les signes de la Parousie, et des cathédrales gothiques s'écroulant dans le tremblement de terre. Comment concevraient-elles des changements profonds dans un monde resserré entre deux termes si voisins? Comment imagineraient-elles les civilisations contemporaines des langues oubliées dont les nôtres gardent à peine les vestiges, et celles qui viendront après nous, quand nous ne serons plus qu'un nom comme les lointains ancêtres de la Chaldée? Dès lors, la religion aussi bien que l'histoire leur apparaît non comme la relation vivante de l'humanité, peu à peu éclairée, avec Dieu se révélant peu à peu, mais comme un trésor intangible, diamants de l'orthodoxie jalousement gardés dans Rome.

C'est cette idée que l'histoire de la Bible traitée par les méthodes modernes dont on s'effrayait naguère, est en train de remplacer par une autre incomparablement plus juste et plus féconde. « Il faut se

garder d'enfermer la vie de l'Église dans la pensée d'un seul homme, même lorsque cet homme est revêtu d'un pouvoir d'infaillibilité. Dans un corps, les membres sont aussi nécessaires à la tête que la tête l'est aux membres, et s'il appartient au chef de l'Église d'exprimer sous sa forme canonique la pensée chrétienne, il nous appartient à tous d'en préparer les éléments [1]. »

La vie dogmatique est donc répandue dans l'Église comme la vie sociale dans la nation. Elle se fortifie et s'accroît de tout ce qui fait avancer l'esprit humain et c'est ne pas le comprendre que d'assigner une limite à son progrès. Nous la voyons au moment où elle fait un grand pas. N'ayons pas peur pour elle et ne la suivons pas dans un esprit de vaine curiosité. Dire comme le bon et excentrique Coventry Patmore qu'on veut être catholique comme on le sera dans dix mille ans est aussi inutile et, pour être franc, aussi absurde que de demander avec terreur ce qu'on croira dans cent ans. Savons-nous comment seront faits les petits appareils de téléphonie sans fil avec lesquels on causera d'un bout de la France à l'autre, avec ses amis? Ils seront plus simples que nos téléphones, mais leur principe sera le même. La science progresse sans se renier elle-même; ainsi fera la religion. Ceux qui s'épouvantent de voir écarter de l'apologétique certains miracles ou prophéties, ne songent pas que ce sont de grands miracles que la vie, la sensation, la pensée, le langage. Ruine-t-on la possibilité d'une intervention surnaturelle parce qu'on la recule, ou au contraire la fortifie-

1. Les Mandements de Mgr Mignot ont laissé une impression assez vive pour qu'on n'ait pas oublié ces paroles.

t-on ? L'apologétique moderne ne forcera pas plus que l'ancienne l'adhésion de l'esprit. Le théisme restera, comme dit le P. Tyrrell, un « système modérément intelligible », mais dans dix mille ou dans cent mille ans, il sera encore le seul, et nous voyons que le progrès légitime de la science lui est plutôt favorable que contraire. De même pour le christianisme. Il restera mystérieux par bien des côtés, mais si l'on se fait une idée relativement juste de l'action providentielle dans le monde, on ne l'écartera pas, ni non plus l'Église, ou la Tradition ou l'Inspiration. La critique nous fait faire un pas de géant, je le veux bien, mais ce pas nous conduit à une limite qui est celle de la science elle-même et que nous franchirons sans peine avec elle sitôt qu'elle la dépassera.

Le P. Tyrrell, le comprend mieux que personne. Aussi voit-on à travers tout ce qu'il a écrit une confiance sereine dans l'avenir. Cette confiance est faite de droiture et de foi. Le P. Tyrrell discute parfois, nous l'avons dit, des faits ou des conclusions scientifiques que nous ne discuterions pas ; il y a en lui, même lorsqu'il philosophe, un fond de lyrisme qui l'empêche d'aller jusqu'au bout de certains raisonnements ; mais quiconque le lit, sent bien qu'il est passionné pour toute lumière et toute vérité. Quand même on ne le verrait pas à chaque instant reconnaître la bonne foi de l'adversaire ou s'arrêter devant des difficultés insolubles, son accent ne laisserait pas de doute : il a horreur d'une apologétique qui ne serait qu'un jeu de dupes.

Il est clair aussi qu'il ne craint rien de l'avenir pour le catholicisme. On ne doute pas de ce qu'on aime de tout son cœur. Et si le P. Tyrrell philosophe

et savant nous intéresse, le P. Tyrrell chrétien nous encourage singulièrement. Sans avoir lu une ligne de ses ouvrages spirituels, en dépit d'une certaine liberté de langage où l'accent irlandais met une note de gaieté charmante, on devine ce que cet homme doit être devant un tabernacle. Il n'y a pas un seul essai où ne résonne plus ou moins l'écho de la symphonie mystique. Quand il revient sur l'idée vraiment géniale qui fait le fond de son apologétique : l'analogie du dogme, sa souplesse de chose vivante, la préoccupation de l'apologiste soucieux de faire une théorie durable paraît bien secondaire. Ce qui met une chaleur sous son raisonnement c'est la conviction que la dévotion n'est pas liée à la théologie, que le sermon peut changer, mais que les Psaumes ne vieillissent pas et que cela est la chose vraiment importante.

C'est par ce goût de progrès inséparable de la foi, par ce mélange d'esprit et d'âme que le livre du P. Tyrrell nous touche. C'est de l'apologétique hors rang, bien autrement efficace que la théologie raisonnante. Derrière le théologien on ne tarde guère à trouver l'homme : un homme de bien et un homme de cœur. C'est ce que j'aurais aimé à faire ressortir dans toute cette étude. Si je n'y ai pas réussi, je supplie le lecteur de n'en pas faire porter la peine au P. Tyrrell : car, pour lui, il est impossible de le lire sans l'aimer.

CHAPITRE IV

THÉISME ET MORALE

W. S. LILLY

M. Lilly est un écrivain d'une soixantaine d'années, sorti assez tard de l'anglicanisme et qui n'a guère commencé à publier avant 1880. Sa situation littéraire est cependant très solide. Il est chez lui dans les revues les plus fermées et pas un de ses livres — sauf peut-être un roman qui n'était qu'un essai — n'a passé inaperçu. Pourtant M. Lilly n'est pas, à proprement parler, ce qu'on appelait jadis un auteur. Il n'a pas de spécialité et tous ses volumes sont des recueils d'articles. C'est avant tout un homme d'une culture très étendue, passionné par toutes les grandes questions et s'en étant rendu assez maître pour les discuter avec des savants comme le philosophe Herbert Spencer, l'historien Froude et même le polémiste redoutable qu'était le biologiste Huxley. A part quelques études de philosophie morale, il n'a rien fait d'original, mais littérature, histoire, religion, politique et sociologie, il a touché à tout d'une main

experte, soulevant sans peine et même avec un peu de coquetterie le poids d'une lecture très vaste bien que choisie, en cinq ou six langues, et donnant l'exemple encourageant d'un esprit ouvert à tout et se faisant sur tout des idées assez arrêtées pour y trouver sinon la certitude, du moins un commencement de fixité sans lequel l'intelligence est agitée et mal à l'aise.

Est-il besoin de faire voir l'abîme qui sépare cette sérénité intellectuelle basée sur ce que l'on peut savoir, de la tranquillité où s'enferme l'ignorance? Notre Lacordaire, si noble, si grand chrétien, si pénétrant psychologue, n'est-il pas affligeant en maint endroit par l'étroitesse de son point de vue? Et combien de prêtres se sont atrophiés en croyant sur sa parole que l'étude exclusive et répétée de leur Manuel de théologie était le secret de la vigueur de l'esprit? Comme si l'on pouvait dire que l'on a étudié quand on n'a pas vérifié! Et comme si le moindre effort pour vérifier ne découvrait pas d'abord des champs immenses inconnus de la génération qui a produit ces pauvres livres de commençants? Certes, il ne faut pas accepter aveuglément ce que disent des gens qui, pour être barbouillés d'un peu d'érudition, n'en sont pas plus sages. Un savant moderne ne peut se passer du secours des principales langues européennes s'il veut marcher au pas de ses propres études, mais il est absurde d'intimider les jeunes gens en leur faisant croire que leur culture dépend des étrangers. On peut ne savoir que le français et s'approprier en histoire, philosophie et même exégèse le gros et même le menu qui en vaut la peine de ce que les Allemands et les Hollandais ont dit. Ainsi, je

donne M. Lilly en exemple, moins pour ce qu'il sait, et à quoi un petit nombre seulement peut atteindre, que pour ce qui l'intéresse et devrait intéresser tout homme soucieux non d'érudition, mais de vérité.

Dans un volume intitulé *Renaissance Types* et consacré à quelques hommes représentatifs du XVIe siècle, M. Lilly a fait un portrait singulièrement captivant d'Érasme. Je n'oserais pas dire que ce portrait soit absolument fidèle; mais ce qu'on peut affirmer sans crainte, c'est que M. Lilly voudrait ressembler à son modèle. Non seulement Érasme est pour lui ce qu'il est pour tout le monde, l'humaniste le plus sincère et le plus élégant, l'érudit le plus philosophe et le moins dominé par sa matière, le premier peut-être qui n'ait pas eu la superstition de l'hébreu; non seulement il ne veut pas que la tolérance d'Érasme à une époque où catholiques et protestants rivalisèrent d'intolérance ait été du scepticisme, — il se persuade que l'adversaire de Luther qui était en même temps l'auteur de l'*Éloge de la Folie* a suivi l'Église en toute sincérité, autant que le pouvait un esprit trop perspicace pour ne pas voir le danger de la politique de Léon X, et que son attachement à Rome ne peut faire l'objet d'un doute. M. Lilly note encore chez le sage de la Renaissance une supériorité dans la conception de la morale qui ne pouvait manquer d'arrêter un philosophe aussi sensible à l'importance de l'éthique. « Par des subtilités déplacées, par des distinctions fines ou grossières, par l'emploi exclusif de la logique comme guide de la vie, les casuistes du XVe siècle avaient, ou peu s'en faut, pétrifié l'idée morale. Luther ne fit rien pour la revivifier. Sa doctrine sur le servage de la volonté humaine réduisait

l'éthique à un département de la police. Au contraire, Érasme vit clairement que la morale repose sur des principes évidents par eux-mêmes, et sur la nature des choses. Il était réservé aux grands moralistes d'une génération postérieure, à Suarez, à Vasquez, de soutenir scientifiquement cette vérité fondamentale. Mais Érasme montrait le vrai chemin. Ce n'est pas dans le fracas théologique ni dans le tremblement de terre de la révolution religieuse que nous discernons le présage des libertés du monde moderne, c'est dans la tranquille petite voix de la raison parlant par la conscience. »

Ainsi, goût des lettres, des bonnes lettres, attention libre de tous préjugés aux grandes questions du temps, prédominance de la morale rationnelle et intuitive sur le syllogisme vide, fidélité à l'Église, M. Lilly, *fellow* de Cambridge, philosophe et moraliste, converti enfin et d'une orthodoxie sans tache, admire dans Érasme les caractères que nous remarquons en lui-même.

Il est d'ailleurs très supérieur à Érasme par l'attachement à l'Église et la science de la morale, points sur lesquels je veux attirer principalement l'attention du lecteur français.

Il y a plusieurs manières de prouver son attachement à l'Église. Les martyrs ne le montraient pas comme Bossuet et un critique moderne connaissant son époque et désireux d'agir sur elle doit se garder de toute manifestation oratoire de loyalisme. Bien mieux, étant donnés les progrès de l'histoire et celui d'une notion moins étroite du surnaturel, on fait œuvre d'apologiste même en ne dissimulant rien de certains événements où des hommes d'Église n'ont

pas eu le plus beau rôle, ou en montrant que la Providence s'est parfois servie d'instruments que l'Église a rejetés. M. Lilly est à mille lieues du tempérament intellectuel et moral de Renan, mais il ne craint pas de laisser voir souvent une confiance en son jugement d'historien que, pour notre part, nous trouverions exagérée. Il se rend compte à merveille des changements que l'effort prodigieux du XIXe siècle a produits dans notre conception des origines chrétiennes : le chapitre de *Christianity and modern Civilization*, où il esquisse les premiers développements de la doctrine, est un modèle de calme et de lucidité. Il voit les excroissances énormes qui déparent le génie de Luther, son insuffisance théologique, les lamentables effets de son influence immédiate, mais il ne cherche pas à pallier les excès de Tetzel ni à dissimuler l'imprévoyance de Léon X et la maladresse de sa politique et il n'hésite pas à donner à la Réforme elle-même son dû. Il met Savonarole fort au-dessus de son époque et des papes qui vivaient de son temps. Il juge l'Inquisition comme le doit faire tout homme assez intelligent et instruit pour ne pas appliquer à une civilisation séparée de nous par plusieurs révolutions, les canons qui régissent la nôtre, mais un cri révèle l'horreur que cause à l'Anglais moderne la procédure du Saint-Office. En un mot, jamais M. Lilly ne fait intervenir la théologie dans ce qui est du domaine de l'histoire : le dogme qui s'impose à sa conscience de savant est celui que lord Acton appelait « le dogme de l'impartialité ». Est-il sage de dire ainsi tout haut ce à quoi tant de catholiques osent encore à peine penser et de le dire dans des revues protestantes? Le secrétaire de l'Union catho-

lique de Grande-Bretagne a sans doute ses raisons pour le croire. Son ami, le Dr Barry, le premier prêtre, je pense, qui ait pris place dans l'état-major de la *Quarterly Review*, suit exactement la même ligne de conduite et l'on trouverait sans peine un groupe assez considérable d'écrivains catholiques moins connus persuadés que la franchise est encore la meilleure politique. Que gagne-t-on, en effet, à ce que des indifférents ou des ennemis attirent seuls l'attention sur des faits dont l'historien philosophe ne peut pas ne point tenir compte? Où est l'utilité de laisser croire à ceux du dehors que l'esprit d'un catholique porte inévitablement une empreinte surannée? La vérité est qu'en dehors de toute considération d'intérêt immédiat, ceux qui savent sont tenus, dans les limites où la sagesse veut qu'on « économise », d'éclairer ceux qui ne savent pas. On leur épargne un éblouissement fâcheux le jour où la lumière se ferait brusquement. L'ouverture des Archives vaticanes a été une sorte de reconnaissance par le fait de la vérité de ce principe. La création de la Commission biblique en est une autre. Il faut avouer qu'il y a un singulier apaisement dans une conscience de savant et que ce calme paraît plus conforme à l'esprit du christianisme que la violence des controverses. Grâces à Dieu, c'est surtout chez les francs-maçons qu'on voit aujourd'hui l'*odium theologicum*.

L'attachement à toute vérité ne fait pas qu'il n'y ait des vérités plus vitales et par suite plus chères les unes que les autres. Dans les articles mêmes où M. Lilly relève des abus dans l'Église, un accent qui ne trompe pas avertit le lecteur catholique qu'il est en présence d'un frère; dans ceux où il est conduit à

suivre dans l'histoire moderne la trace du principe d'amour et de sacrifice introduit par le christianisme, on sent la fierté du catholique; dans ceux enfin où la familiarité du sujet fait que les sentiments de tous les jours affleurent, le croyant simple et docile, l'homme qui prie, s'humilie et se confesse, apparaît. Il ne fait nulle part de l'apologétique proprement dite : aucune dissertation sur le miracle ou la prophétie, sur la démonstration ancienne ou nouvelle de la vérité chrétienne. S'il a quitté l'Église d'Angleterre pour Rome, s'il paraît heureux dans sa foi adoptée, c'est qu'apparemment en dépit des objections purement rationnelles que savant et critique il se fait à lui-même, homme, il trouve dans la croyance, le culte et la dévotion catholiques, un complément surnaturel de sa vie, un idéal, un secours, une surexistence qu'il ne trouverait pas ailleurs. Je le redirai dans un instant, ce qui s'impose à lui plus que les vérités qu'on appelle scientifiques par un singulier abus de ce mot, ce sont celles qui servent de base à la morale : le souci de la règle des mœurs chez lui prime tous les autres, et si sa raison accepte volontiers les sacrifices que demande l'acte de foi, c'est que sa conscience, son goût d'artiste en actions généreuses, y trouve sa satisfaction. Il ne le crie pas, il ne le dit même pas, mais la vertu sociale qu'il trouve au catholicisme dans son volume sur le *Christianisme et la Civilisation* n'est qu'une face de la vertu morale dont il constate en lui-même l'action. Les hommes intelligents qui lisent M. Lilly dans les recueils où ses études paraissent ordinairement peuvent n'être pas chrétiens : il est impossible que, voyant chez notre philosophe une culture semblable à la leur et une

conviction qui éclaire et vivifie son existence, ils se disent à eux-mêmes que cette conviction ne sera jamais la leur. Est-ce peu que de créer une telle disposition chez des incroyants? Et dans les conditions difficiles où les circonstances placent les écrivains catholiques en Angleterre, quelle autre conduite aurait le même effet? Un philosophe catholique est cependant un philosophe, et ne peut parler et agir qu'en philosophe. Il ne touche pas la foule, il est vrai, mais dans la lente conversation qu'un siècle fait avec un autre sur les vérités essentielles, la foule n'a rien à dire et c'est un problème même que de concevoir comment elle entend.

*
* *

M. Lilly, bien qu'il traite assez durement des philosophes très écoutés, ne prononce jamais le nom de Kant qu'avec une admiration respectueuse. Il le distingue entre les métaphysiciens comme il distingue Érasme entre les lettrés. Et la cause de sa sympathie singulière pour ces deux hommes, comme aussi d'ailleurs pour le cardinal Newman, dont il a évidemment senti profondément l'influence, — bien qu'il en parle surtout comme d'un ami, — c'est qu'il est vivement frappé, comme eux, de ce qu'on appelle les raisons pratiques de croire. Il ne faudrait pas supposer cependant qu'il fût un partisan si décidé du dogmatisme moral, que sa confiance en cette doctrine tînt de près à une méfiance de la métaphysique des causes. En réalité, il est en réaction contre la *Critique de la Raison pure* et même contre la tendance profonde de la *Grammaire de l'Assentiment*. Per-

sonne n'avoue avec une plus entière bonne foi que certaines objections faites à la philosophie traditionnelle sont insolubles; de plus, il est certainement plus entraîné à croire, par une expérience intime qui est très clairement la base de la « logique non formelle » que par le raisonnement; mais il me paraît certain qu'entre son assentiment aux principes de la morale et son adhésion aux principes directeurs de la connaissance, il n'y a qu'une différence chronologique et non point de degré. L'énergie de son accent, chaque fois qu'il touche à la morale, étonne dans une œuvre d'un ton uniformément modéré. C'est que la conviction sur ce point est en réalité une sorte de religion où toute l'âme entre en jeu, tandis que l'intelligence seule affirme les vérités logiques; mais il ne faudrait pas conclure de cette chaleur à propos de ce qui est l'homme même, à une indifférence sur ce qui n'est que la science. On verra par la brève esquisse de sa défense du théisme, qu'il ne sacrifie aucune des facultés humaines. A s'en tenir même à l'ordre qu'il adopte dans cette partie capitale de son apologétique, les raisons morales de croire ne viendraient qu'en seconde ligne, et si nous modifions l'arrangement auquel il s'est arrêté, c'est uniquement en vertu d'une impression laissée, non point par l'œuvre considérable intitulée *la Grande Enigme*, mais par l'ensemble de l'œuvre de M. Lilly. Kant est constamment présent à sa pensée sitôt qu'il philosophe, et par conséquent on a le plus de chances d'éclairer convenablement ses idées en les replaçant dans la perspective kantienne. Nous partons donc du relativisme.

Si persuadé qu'on soit que les formes de notre in-

telligence s'imposent à tous nos concepts, il faut convenir qu'il y a des degrés dans l'incertitude qui, par conséquent, s'attache à eux. On se laisse assez facilement convaincre, par exemple, que le temps et l'espace n'ont point de réalité objective, mais il faut une longue habitude d'analyse excessive et, par suite, plus ou moins suspecte, pour hésiter sur le principe de causalité. Or, il y a des vérités, ou, pour mieux dire, des faits encore plus élémentaires devant lesquels il ne peut y avoir d'alternative entre l'affirmation et le nihilisme absolu. Le plus simple de ces faits, c'est l'appréhension de notre existence consciente. Ce plus grand des mystères est en même temps l'évidence la plus écrasante. Le monde extérieur peut être ce qu'il veut, — soumis aux lois que nous lui attribuons, ou à d'autres toutes contraires, ou à d'autres en possibilités infinies dont nous n'avons pas la moindre idée, — c'est un fait que nous nous en voyons distincts. Il est possible qu'il agisse à chaque instant sur nous par un déterminisme indéfini, mais il est certain que nous réagissons sur lui par la conscience d'abord et surtout par l'effort. Anneaux dans la chaîne infinie des modifications de l'univers, nous nous sentons en partie [1] isolés des anneaux voisins et de la chaîne elle-même. Qu'on admette, comme les monistes évolutionnistes sont obligés de le faire, une conscience et un effort obscurs dans l'atome comme dans l'homme, il est certain cependant que l'évolutionnisme moniste n'explique pas plus la présence d'un commencement de personnalité dans l'a-

1. J'écris « en partie » à dessein. M. Lilly croit à la liberté, mais il n'écrit jamais ce mot sans le qualifier par les mots « relativement », « partiellement », etc.

tome que son progrès dans l'homme, en sorte que, sans faire un seul pas en avant, — comme les systèmes panthéistes ou agnostiques se laissent réduire, suivant leurs nuances, au monisme ou au théisme, — on peut dire que sur la question la plus fondamentale de toute philosophie, le monisme est *a priori* impuissant, et que le théisme, malgré ses difficultés, est l'alternative la plus conforme à notre manière de concevoir.

Cet argument est plus négatif que positif : nous disons seulement que le monisme n'explique pas la personnalité consciente et que le théisme étant pour nous l'unique alternative, la constitution de notre esprit nous achemine vers cette doctrine. Mais la conscience n'est pas le seul fait qui nous révèle à nous-mêmes : elle n'est que l'accompagnement nécessaire de révélations moins générales. M. Lilly veut que nous percevions, *en même temps* que notre personnalité, notre qualité de personne morale. Il dit même que notre moralité est la base de notre personnalité, attendu qu'un être dépourvu de moralité n'a aucun droit au titre de personne. Une analyse plus approfondie de la conscience et de la moralité pourrait faire contester cette affirmation, et, comme elle est secondaire dans l'argument que nous développons, je n'y insiste pas davantage. Ce qui est incontestable, parce que c'est simplement un fait, c'est la présence dans le centre conscient que nous appelons la personne humaine, de tendances morales plus ou moins hautes, suivant que l'homme est plus ou moins civilisé, plus ou moins noble, mais qu'on a le droit d'étudier, si l'on veut, de préférence dans les types les plus parfaits. En effet, n'y eût-il dans le Yahoo le

plus grossier qu'un germe obscur de moralité, il garderait sa valeur de fait positif; et, d'un autre côté, la civilisation, qui peut expliquer le développement de ce germe dans le philosophe ou le héros, ne nous dit rien de son origine. Cette moralité, rudimentaire ou développée, se décompose en deux éléments : une perception d'un acte en tant que moral ou immoral, et une obligation concomitante de faire ou d'éviter cet acte. Il serait oiseux de reprendre la discussion des systèmes échafaudés pour expliquer l'origine de l'idée du Bien et de l'impératif catégorique. M. Lilly l'a conduite avec vigueur contre M. Herbert Spencer et il ne faut pas beaucoup d'effort pour comprendre que l'altruisme étant *a priori,* malgré toutes les subtilités, une négation de l'égoïsme, ne s'expliquera jamais par le déterminisme, ni le remords par un regret d'avoir méconnu son intérêt personnel. Il reste que la conscience révélatrice du Bien laisse deviner dans l'univers, par delà l'élément matériel, une raison supérieure dont la voix commande autant qu'elle renseigne. C'est donc un fait, non la conclusion d'un raisonnement, que nous percevons directement en nous-mêmes une lumière et un commandement, dont la nature est en harmonie avec la nôtre, que nous ne pouvons nous empêcher de voir en relation immédiate avec nous, mais qui cependant nous dépasse. Cette lumière, cette voix impérative, nous les rapportons à une puissance immanente que nous appelons Dieu.

M. Lilly se garde cependant de faire du théisme la base ou la condition de la moralité, et c'est ici un point où plusieurs philosophes catholiques se séparent de lui en faisant de Dieu vu dans l'humanité

l'objet formel de la morale. M. Lilly affirme à plusieurs reprises que l'impératif catégorique est antérieur à toute explication et que la ruine du théisme ne retentirait pas sur lui. Mais il est évident aussi que pour lui la force qui nous fait moraux nous fait en même temps religieux. J'ai dit que c'est sans aucune intervention de raisonnement, par une intuition immédiate que rien n'autorise à mettre à part des formes essentielles de notre esprit. En d'autres termes la Raison perçoit le bien moral exactement comme elle perçoit son objet intellectuel. Cette manière de poser l'opération de la Raison met M. Lilly à part des dogmatistes moraux. Pour ceux-ci la source unique de la certitude fondamentale est dans l'intuition de la personnalité en tant que responsable. M. Lilly la place dans la nécessité de ne rejeter aucune de nos formes mentales à moins de tomber dans le nihilisme absolu. Or, l'intuition de la causalité, par exemple, est autant partie intégrante de notre entendement que l'intuition du bien, et en réalité il ne se fait pas une opération vivante de notre esprit sans que l'idée de cause y soit engagée.

Dès lors, pourquoi rejeter sous prétexte de relativisme des intuitions intellectuelles sans lesquelles notre activité serait réduite à zéro? Partant de là, M. Lilly conclut à l'existence de Dieu, non seulement de la présence en nous de l'idéal moral, mais aussi du progrès visible dans l'univers. Évolutionniste ou non, quand on suit l'histoire de la création depuis la nébuleuse jusqu'à l'homme on nie une forme de son esprit si l'on refuse de voir dans cette histoire un progrès lent mais d'une évidence

lumineuse. Qu'on tienne compte, tant qu'on voudra, des tâtonnements de la nature, qu'on prouve la détermination de l'organe par l'exigence de la fonction, on ne peut nier que les fonctions aillent en s'élevant et se compliquant et que leur complexité et leur noblesse soient un progrès. Or, comment admettre un progrès aveugle ? Comment l'ordre est-il sorti du chaos primitif sans une force qui ordonne ? On ne peut nier cette force qu'en écartant l'idée même d'ordre et de progrès, c'est-à-dire en allant contre une tendance invincible de l'esprit et en se défendant contre un fait. Le mécanisme est un système d'aveugles volontaires.

M. Lilly passe de ces constatations fondamentales inébranlables à une défense de l'argument de finalité et une esquisse de théodicée où il faut bien avouer qu'en s'éloignant de son point de départ il tombe dans une ratiocination moins convaincante. Je veux bien que Dieu soit intelligence puisqu'il y a progrès dans l'univers, qu'il soit personne puisque nous le sommes et que les objections tirées de l'incompatibilité de l'idée d'infini avec celle de personne sont surtout des arguties logiques, mais spéculer sur l'essence mystérieuse de la matière, tabler sur un problème non résolu pour prouver que Dieu doit être force, c'est introduire dans une thèse solide des éléments d'incertitude.

Il ne faudrait pas croire cependant que M. Lilly ait l'habitude des subtilités ni surtout qu'il s'y réfugie quand les difficultés deviennent plus pressantes. Il est trop honnête et trop philosophe pour ne pas s'avouer à lui-même et reconnaître sincèrement que le théisme a ses points faibles, ses antinomies sur les-

quelles on passe quand on veut faire prédominer la vie sur l'intelligence faible et tyrannique, mais devant lesquelles on peut aussi s'arrêter quand on est dans la disposition contraire. Le problème du mal, l'imperfection foncière de toute la création est la plus redoutable des difficultés, celle qu'on gagne plus à avouer qu'à essayer de la résoudre. Elle n'est pas la seule que nul esprit humain ne parviendra jamais à dénouer ; il y en a mille autres qui barreraient le chemin non seulement à la science, mais à la vie physique la plus simple si l'on ne se décidait à les franchir. Pourquoi rebrousser chemin devant celle-là, quand il s'agit de l'intérêt le plus cher de notre être ? Pourquoi s'acharner à ne vouloir qu'une théorie complète et parfaite de l'univers, quand cette théorie est une chimère ? Bulles fugitives sur lesquelles le ciel et la terre se peignent dans un éclair, nous voudrions que cet éclair suffît à expliquer l'abîme de la nature. Nous voulons que l'atome prononce sur le monde quand il est impuissant à prendre conscience de lui-même.

Il faut donc un acte de foi à l'entrée du théisme comme à l'entrée de la science : on ne peut contraindre personne par le raisonnement à recevoir l'explication de l'univers même la plus plausible : c'est une chose qu'il faut dire aussi bien aux gendarmes de l'orthodoxie qu'aux esprits chicaniers que nous rencontrons parfois aux abords de la croyance : désireux au fond d'être convaincus et s'irritant quand on leur dit franchement que le premier pas doit être fait par eux. Cet acte de foi devant une objection insoluble paraît être une renonciation de notre intelligence la plus haute ; pour les esprits orgueilleux et

logiques à outrance elle semble même une diminution à laquelle ils ne se résignent pas. Mais dans la philosophie que M. Lilly adopte après Emerson, Newman, et tant d'autres penseurs restés simples en devenant profonds, cet acte de foi n'est pas tellement méritoire et il n'est aucunement déraisonnable. Il est difficile et presque héroïque si l'on croit que la logique raisonnante est l'apanage le plus précieux de l'homme; il est naturel et spontané si l'on se rend bien compte que la logique, l'analyse, la dissection de la nature et de la pensée vivantes sont des procédés artificiels, exagérés et dangereux, hygiène violemment appliquée à l'intelligence par une science ignorante et superbe. Nous savons que notre esprit, même soumis à ce traitement barbare, s'y soustrait fréquemment; qu'en dépit de toutes les entraves, il s'échappe et vole au lieu de marcher lourdement. Il y a des conclusions auxquelles nous parvenons par une algèbre souterraine, sans nous trouver plus éclairés, et des vérités en face desquelles nous nous sentons brusquement illuminés, réconfortés, ravis. Que le théologien compare ce qu'il apprend dans la prière avec ce qu'il croit découvrir au bout d'un syllogisme. Que l'inventeur fasse, s'il le peut, la genèse de son invention. Tout ce qui est fécond et vital en nous intéresse l'âme tout entière et non point la couche superficielle de l'intelligence. M. Lilly croit qu'on atteint la vérité morale, directement, sans autre effort que celui de regarder en soi; il croit à une lumière intérieure bien autrement vive que la lueur logique où nous voyons le problème du mal faire échec à l'existence de Dieu. Pour tout dire, il met la mystique fort au-dessus de ce qu'on appelle la logique,

parce que la mystique est une plus haute logique, plus rapide, plus profonde, plus sûre, surtout incomparablement plus efficace, si l'on admet que le propre de la connaissance est de se tourner en amour. Être mystique c'est croire qu'on peut entrer, qu'on est effectivement entré souvent en communication directe avec Dieu et que la certitude d'avoir ainsi entendu sa voix est une certitude de fait incomparablement plus saisissante que les certitudes logiques. Cette doctrine n'est rejetée par aucun des vrais philosophes qui ont été des voyants. Elle ne choque que des esprits courts ou séchés par la scolastique, ou incapables de s'élever au-dessus du plus grossier anthropomorphisme. Elle est accueillie sans difficulté par quiconque a été attentif à ce qu'il y a d'infiniment mystérieux et de surhumain dans la loi morale; elle n'étonne nullement le philosophe ni même le savant à qui des études psychologiques approfondies à l'examen, par exemple, des faits de télépathie, font comprendre que les racines de nos facultés sont à une profondeur où aucune analyse ne va les chercher, et qu'en prononçant le mot âme, on évoque tout autant le mystère qu'en prononçant le mot Dieu. Quiconque s'est persuadé que nous sommes autant l'inconnu que la nature elle-même ne se laissera plus jamais convaincre par une théorie plutôt que par un fait. Cette formule pourrait, me semble-t-il, résumer toute l'apologétique de M. Lilly. Comme elle résume aussi la philosophie la plus acceptable à la science moderne — je parle de la vraie science, celle qui n'est pas enivrée d'elle-même et pense au vaste inconnu plus qu'aux chétives découvertes — cette apologétique peut être proposée sans crainte

à tout homme droit, instruit et modeste. Elle ne le convaincra pas si le souffle de la grâce ne l'a point encore touché, mais elle ne le choquera pas, elle ne lui laissera pas la meurtrissure parfois inguérissable que peut faire le bélier d'une argumentation de fer.

Je l'ai dit, en commençant cette esquisse, M. Lilly doit être considéré surtout comme un type de haute culture catholique. C'est un esprit curieux, inquiet même sur un petit nombre de points, un esprit solide et patient que de longues suites de lectures n'effraient pas, mais ce n'est pas un philosophe, un historien, ni même un critique professionnel : c'est un chercheur de vérité et un vérificateur d'idées. Les résultats auxquels il est parvenu sont assurément encourageants : simple amateur, il a cessé, il y a longtemps, d'être un disciple. Sa culture générale nous répond de sa culture religieuse. Il l'a élargie en exégèse aussi bien qu'en histoire et en philosophie : il voit les origines et la suite du christianisme ; il sait ce qui est religion et qui est théologie ; de sérieuses études de religion comparée ont fait mieux que développer sa critique, elles ont fortifié son sentiment du divin. Car c'est là le trait saillant de sa physionomie : il est profondément religieux. Son accent contenu le fait sentir mieux encore que les rares aveux qu'il en fait dans ses livres, ou que l'aveu public de sa conversion au catholicisme, il y a vingt-cinq ans. Élevé dans la doctrine du libre examen, il n'est point devenu catholique par lassitude intellectuelle ou par fidéisme, il n'a point aimé dans Rome celle que Stanley appelait « la grande endormeuse » : avant comme après sa conversion il a lu, comparé, critiqué. Et de plus en plus on le voit fortifié dans son

espérance. Son exemple peut être une leçon aussi bien aux pauvres psychologues qui croient donner la paix en conseillant l'ignorance, qu'à ceux que leurs premières lectures ont ébranlés. Ont-ils jamais été vraiment religieux? Quand ils croyaient l'être, c'était peut-être par un raisonnement chétif qui se mêlait incessamment à leur expérience intérieure et dont la ruine les laisse désolés. La religion est œuvre de grâce et non de syllogismes. Quand on accueille la vie avec patience, courage et humilité, elle est une tout autre maîtresse que la logique. Elle nous apprend des langues que nous croyions à tort savoir. Elle nous fait relire dans un esprit de soumission les mêmes livres que nous avions lus orgueilleux et rationalistes. Elle nous fait sentir que notre foi est à une profondeur où le heurt de nos faibles idées est incapable de la troubler. C'est alors que la science humaine au lieu de lui nuire commence plutôt à la servir. L'alliance de la science et de la foi est ainsi écrite à chaque page des livres de M. Lilly : quiconque cherchera comme lui à vérifier sa croyance sans commencer par la détruire, verra, en peu d'années, qu'on a le droit de se dire catholique sans avoir à fuir pour cela les parties mêmes de la science où une incrédulité assez sotte se proclame triomphante.

CHAPITRE V

LE PRÊTRE LITTÉRATEUR

WILLIAM BARRY

Le français qui entend dire pour la première fois que dans un village des environs d'Oxford habite un prêtre catholique d'une intelligence si ouverte, d'une culture si large, d'un talent d'écrivain si indiscutable que non seulement ses coreligionnaires mais ses compatriotes protestants eux-mêmes le regardent comme un maître, ne peut se défendre d'une très grande surprise. Les Gorini sont rares en tout temps et en tout pays, mais le curé de campagne qui s'impose à l'attention du monde autant qu'à celle des savants est sans doute une exception unique. Or le prêtre dont il s'agit se fait lire depuis longtemps dans les revues de Londres et de New-York les moins accessibles, il se défend contre les éditeurs que tant d'autres courtisent, on recherche sa collaboration à des collections scientifiques entreprises par les universités, et l'accent de déférence avec lequel la critique prononce unanimement son nom est trop rare

pour n'être pas mérité. Ce n'est pas tout. Dans l'intervalle de ses travaux plus sérieux, le même prêtre écrit des romans et ces romans se lisent, se réimpriment et même se traduisent. Le premier essai de ce genre qu'il a fait — anonyme et en trois volumes comme il convenait au roman anglais d'il y a vingt ans — eut huit éditions, et ce succès a été bien dépassé par plusieurs des romans publiés depuis.

Voilà qui déroute toutes nos idées et nous laisse un peu interdits. Que peut être cet extraordinaire curé de campagne? Et où s'en va un prêtre catholique par cet étrange chemin?

Il faut convenir que le Dr William Barry n'a rien de l'érudit poudreux qu'on s'attend à rencontrer dans un presbytère de village, fureteur de parchemins, à son aise dans un canton de l'histoire du moyen âge, et demandant si on bâtit encore des villes. Il suffit de jeter les yeux sur un de ses romans pour voir que l'élégance, même l'élégance mondaine, ne lui est pas indifférente. Tout n'est pas également original dans ces pages où le romanesque cher aux Anglais tient une trop large place, mais dans les parties même où le convenu apparaît, on n'aperçoit jamais une incertitude de détail qui, étant donné l'auteur, serait facilement ridicule. Le Dr Barry décrit un hôtel de Park Lane ou des Champs-Élysées avec autant de précision et presque autant de complaisance que Bourget. Le goût de solitude et de recueillement qui l'a conduit de bonne heure dans la retraite où il vit ne lui a pas fait perdre celui d'une société intelligente ou raffinée. Le silence est profond dans ce village de Dorchester : nul ermitage n'est plus paisible que le presbytère caché sous de grands arbres à un repli

de la rivière, dans le même enclos que l'exiguë chapelle gothique et les quelques pierres grises du petit cimetière. Mais les express dont on entend le sifflet lointain conduisent à Londres en moins de deux heures et il suffit de faire quelques milles sur la route vers le nord pour sentir son cœur battre en apercevant soudain les tours d'Oxford. Là sont les livres et là sont les savants hommes : les trésors de science et le parfum de culture dont le voisinage fait un charme de ce qui autrement serait un exil. Les Anglais n'ont pas la superstition des villes. On citerait d'innombrables écrivains — surtout, il faut l'avouer, clergymen — qui ont passé toute leur vie à la campagne et n'ont jamais eu l'idée qu'ils y fussent ensevelis plutôt que cachés. Il faut la pauvreté du prêtre français et son habitude séculaire d'isolement pour le tenir dans l'ignorance presque complète où il vit des préoccupations de son temps. Si, avec une éducation plus capable d'éveiller sa curiosité, il avait un peu plus d'argent, les journaux, les revues et les livres, quelquefois un rapide voyage à Paris ou à l'étranger, le mettraient sans peine au fait des questions vraiment dignes de l'attacher. En vérité, le Dr Barry, si l'on compare son sort à celui de mille autres, même en Angleterre, est au centre de l'activité intellectuelle la plus vive. Il jouit de la liberté des champs, mais il n'a qu'à prêter l'oreille pour entendre les moindres bruits de la ville. D'ailleurs il est grand liseur et grand voyageur. Chaque année il prend le bourdon du pèlerin philosophe ou artiste et on peut le rencontrer sur tous les grands chemins d'Europe où aucune langue ne lui est étrangère. Il a des amis dans toutes les capitales. De tous les pays, lettres, journaux et

livres lui arrivent. En vérité, ce prétendu solitaire est un citoyen du monde.

Il écrit, comme il lit, sur les sujets les plus variés. Dans la même année, la *Quarterly Review* à laquelle il collabore depuis vingt ans, a imprimé un article de lui sur Annunzio et un autre sur le Maroc, et tous les deux ont été distingués malgré l'anonymat où cette vieille et sévère revue confondait naguère ses rédacteurs, illustres aussi bien que débutants. Le Dr Barry passerait pour un savant s'il n'était littérateur. Il a enseigné autrefois l'hébreu au séminaire d'Oscott et il continue de s'intéresser à l'orientalisme et à l'histoire des religions tout autrement qu'en simple amateur. La première fois que je l'ai vu, chez lui, il y avait, ouverte sur sa table, une magnifique édition du *Shah-Nameh* de Firdousi, le poète persan, dont il préparait une critique pour une revue. Son *Histoire de la Monarchie papale* est d'un homme qui connaît les sources et sait les critiquer avant d'en tirer le vif et entraînant récit qui est sa manière naturelle. Il a lu les Pères et les théologiens, saint Thomas surtout qu'il a aimé passionnément et auquel il revient constamment. Mais ce qu'il connaît à fond et où il n'aurait point de rival parmi les savants catholiques s'il avait voulu tirer parti d'une érudition acquise par des années de lecture sans trêve, ce sont les philosophes. Depuis Platon jusqu'à Nietzche il les a tous pratiqués et je me souviens de la mélancolie avec laquelle il me dit en remettant un vieux Spinoza sur son rayon : Celui-ci est le dernier des purs métaphysiciens que j'aie lu assidûment. Avant de laisser la métaphysique pour s'occuper de la vie, il avait fait une immense provision de ces transposi-

tions intellectuelles de l'univers qui reviennent en allusions rapides dans tout ce qu'il écrit, et il avait pris l'habitude de relier les littératures, les morales et les politiques aux philosophies. La netteté de son coup d'œil lui vient de cette aptitude à synthétiser les époques et les idées.

Comment un homme qui aurait pu être le rival de M. Duchesne en histoire, de M. Loisy en critique, et laisser un ensemble unique de travaux philosophiques, a-t-il préféré être plutôt un essayiste brillant, un polygraphe infatigable et, à l'occasion, un conteur de fictions? Les circonstances, un goût naturel et un don exceptionnel d'exposition lucide et captivante y ont concouru, mais c'est aussi de propos délibéré que le Dr Barry s'est résolu à mettre en circulation ses idées sous la forme littéraire.

En 1872, il avait vingt-cinq ans. Il arrivait de Rome avec la barrette et l'anneau d'or. Il avait une confiance entière dans les solutions principales de l'aristotélisme aux problèmes de la connaissance et de l'éthique. Mais il était trop intelligent, trop curieux du dehors, pour s'être enfermé dans une seule philosophie. Il avait mis à profit ses loisirs pour apprendre les langues et dès lors Kant, Hegel, Schopenhauer et Gœthe lui étaient familiers. Il les avait lus du point de vue où sa formation théologique le plaçait, mais en dépit de sa jeunesse et d'une confiance exagérée en sa propre doctrine, il les avait lus avec sympathie et les critiquait sans l'âpreté ordinaire à ceux qui les regardent de toute la hauteur de leur ignorance. Quand on lit les premiers articles du Dr Barry, publiés vers cette époque dans la *Dublin Review,* on est frappé de trouver chez un homme si

jeune une telle possession de soi-même et de ses idées, un sens si juste de l'orthodoxie, et un mélange très extraordinaire d'érudition et d'imagination aussi débordantes l'une que l'autre. Il conserve les habitudes de l'École ; il choisit des sujets purement métaphysiques et les traite en thomiste ; mais dans ces discussions subtiles et fatigantes d'argumentateur professionnel, la richesse et la flexibilité du langage consolent de l'abstraction des idées, l'ampleur de la conception fait passer de l'air entre les paragraphes étouffants, le rappel constant de philosophies vivantes fait sentir le réel et presque le dramatique, car la pensée de ce qu'il y a d'humain et de touchant dans la recherche de la vérité n'est jamais loin et on sent sa présence.

Le Dr Barry a raconté lui-même, au congrès de Fribourg, en 1897, comment il s'aperçut assez tôt que cette exposition du thomisme, si littéraire qu'instinctivement il la fît, n'allait guère qu'à ceux à qui elle était inutile puisqu'ils lisaient leur saint Thomas pour leur compte. Une attention bien plus générale accueillit une étude de l'ouvrage de Strauss, — d'ailleurs si clair et presque français, — *la Foi Ancienne et la Nouvelle.* Et quand le jeune écrivain, s'avançant davantage vers la grande masse de ceux qui lisent, s'avisa de leur interpréter en philosophe catholique, les chefs-d'œuvre littéraires de l'Allemagne, de la France et de l'Angleterre, il se trouva qu'on vint à lui de toutes parts et qu'il n'eut plus qu'à parler. De ce moment le Dr. Barry n'a plus écrit que dans un esprit et sous une forme accessibles à quiconque a reçu une culture générale, et c'est par la grande avenue littéraire qu'il aborde même une

question de pure histoire comme les origines du pouvoir temporel des papes ou la discussion des théories de Newman sur la valeur logique de la foi. Dans le recueillement un peu austère du petit cabinet de travail à Dorchester il est érudit, philosophe ou théologien. Quand il en sort il ne s'embarrasse pas d'in-folios, et traduit dans la langue de tout le monde ce à quoi il sait que tout le monde s'intéresse et qui est la véritable pensée vivante de ce temps.

Dans le travail[1] lu au congrès de Fribourg auquel je faisais allusion plus haut, le Dr Barry a fait *ex professo* l'apologie de cette méthode. Il a été frappé du manque d'un terrain où les défenseurs du christianisme puissent, non pas s'entendre, mais même lutter avec ses adversaires. On a oublié la portée pratique du *quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur*. Il ne faut pas regarder les hommes modernes comme des apostats d'une croyance qu'ils auraient connue et ensuite rejetée. « Ce sont des étrangers, élevés dans une atmosphère étrangère, peu familiarisés avec la Bible, l'Église, les théologiens et l'histoire des grandes institutions spirituelles abandonnées par leurs pères. Leur situation est en somme celle des Romains cultivés — un Pline, un Sénèque, un Marc-Aurèle — à l'époque où la philosophie chrétienne commença à se faire entendre à l'humanité. Si instruits qu'ils soient, savants même en métaphysique ou dans les sciences, ils ne nous connaissent guère mieux que ces païens. Il ne faut jamais s'imaginer qu'ils aient fait une étude du dogme catholique. La plupart n'en connaissent même pas

1. *Terminology of Catholic Doctrine*, librairie Saint-Paul.

les lignes essentielles. C'est le cas de presque tous les positivistes, Littré aussi bien que H. Spencer, Dubois-Reymond comme Romanes, et de la grande majorité des matérialistes ou phénoménistes français. Parmi les gens de lettres l'ignorance du catholicisme tient du prodige. Or, tandis que le langage de la science se simplifie tous les jours et que la synthèse moderne pénètre partout par le roman, la poésie, la critique des revues ou même le simple article de journal, les philosophes et théologiens catholiques sont revenus à une phraséologie scolastique abstruse qu'ils apprennent en latin et qu'ils ne s'avisent guère de traduire en langue courante et intelligible. Notre idiome devrait être littéraire : il est technique; au lieu d'être moderne il est suranné. On ne fait que peu ou point d'effort pour dépouiller la doctrine scolastique de son vêtement démodé et la montrer vivante à côté du Positivisme ou du Monisme. Tandis que notre ennemi envahit le monde nous restons dans des retranchements où il est trop vrai que nous sommes imprenables. »

Nous avons dit comment le Dr Barry lui-même avait promptement passé de l'abstraction morte à la littérature vivante, c'est-à-dire aux livres assez bien écrits pour se faire lire de tous et répondant assez aux préoccupations universelles pour exciter un intérêt intellectuel et non exclusivement artistique. Il donne une liste de quelques-uns des écrivains « qu'on lit et auxquels on croit » dont il s'est occupé depuis vingt-cinq ans. Ce sont des romanciers comme George Eliot, Balzac, Sand, Flaubert; des philosophes comme Amiel, Schopenhauer, Von Hartmann, Spencer, Nietzche; c'est Gœthe, Carlyle,

Heine, Renan, esprits compréhensifs, parfaits miroirs de leur temps. On voit du premier coup d'œil que ce sont tous de grands artistes et en même temps des philosophes, et en même temps aussi des poètes, âmes aux fibres tendues chez qui la pensée éveille à chaque instant l'émotion. Le Dr Barry n'avait rien du pur métaphysicien, bien qu'il aimât passionnément la métaphysique. Sa recherche de la vérité s'accompagnait, comme chez tout homme complet, de battement de cœur, de larmes, de goût instinctif de musique profonde et enveloppante. C'est précisément cette disposition qui faisait de lui un intermédiaire de vocation entre la foule que les écrivains célèbres mettent à leur diapason et l'Église oubliée qui elle aussi pourtant a des paroles de vie et d'amour, et un art, et une poésie et le langage le plus chargé d'émotion humaine que l'oreille puisse entendre.

Le Dr Barry explique comment il a compris sa mission d'interprète. C'est un éclaircissement sans passion, à la lumière des premiers principes. Il y faut de l'intelligence et de la sympathie, une analyse consciencieuse et le même désir de conciliation et d'adaptation qui guidait Clément d'Alexandrie et saint Augustin dans leur critique du platonisme, Albert le Grand et saint Thomas dans leur critique du système d'Aristote. « Toute doctrine, si opposée qu'elle soit en apparence au catholicisme, toute forme d'art, tout progrès littéraire quel qu'il soit, contient un germe ou une parcelle de la vérité éternelle. Nous qui possédons la foi, nous ne sommes pas à la merci des opinions et de la mode; nous avons nos maximes, notre esprit, notre idéal et nos principes de jugement. Mais ces avantages mêmes nous font

une obligation d'éprouver toutes choses et de retenir ce qui est bon. En venant à l'homme moderne nous apportons avec nous notre foi et notre morale; mais c'est à l'homme moderne que nous venons, nullement à l'antique païen, ni à l'hérétique du moyen âge, ni au cartésien d'il y a deux cents ans. Nous ne sommes pas en face du vieux protestant orthodoxe, du luthérien ou du calviniste, ou du janséniste, ou même du prétendu philosophe, disciple aveugle de Voltaire. L'homme que nous avons en vue a oublié ou ignoré ces vieilles doctrines. Il est agnostique, moniste ou peut-être mystique. En tout cas, ce qui le frappe c'est l'infinie plénitude de la vie dans le monde. Il adore la nature, ou, en vertu d'une émotion difficile à analyser, l'inconnaissable sur lequel s'appuie la Nature. Bien qu'il semble violemment irréligieux il est aussi incliné à la poésie et au rêve; l'univers lui apparaît dans une série sans fin de changements aboutissant provisoirement à l'homme. Il est donc avant tout préoccupé de biologie jusqu'à la passion. Cependant la science, il le sait, est anthropomorphique, vision d'un esprit soumis à des lois fatales. Son point de vue est géocentrique; que pourrait-il être d'autre puisque le foyer où il se place c'est lui-même? Il est sceptique, étant, comme dit Gœthe, un être que nul bond ne peut séparer de son ombre. Dans ce raisonnement la science et l'expérience du mystique ne présentent qu'une différence de degré, non de nature. Toutes deux sont des chapitres d'une seule et même vie, et ont le même idéal ultime. Si nous ne pouvons dire avec certitude que la religion soit vraie, nous ne pouvons pas le dire davantage de la science, car être humain c'est être anthropomor-

phe et notre esprit est à lui-même sa mesure. La conclusion où l'on voit bien des hommes venir de bien des côtés, c'est que la Religion, la Science, l'Art et toutes les formes de la connaissance dépendent pour leur certitude d'une source unique qui est l'intelligence humaine. Comme M. Balfour l'a soutenu, nous ne pouvons les séparer, comme si la religion était un rêve sans consistance et que la science apparût seule à l'éveil du monde. Les accepter ou les rejeter toutes deux est le cri de tous ceux qui comprennent. Et comme personne ne parle de rejeter la science, il faut accepter la religion, et sans plus d'hésitation. »

L'idée du Dr Barry est donc qu'il serait superflu de parler au monde du christianisme dans une langue qu'il ne comprend plus et avec une confiance dans une logique à laquelle il a cessé de croire, mais que pourtant l'occasion n'a jamais été aussi favorable de lui présenter la religion sous le même jour où il voit la science, maîtresse souveraine des esprits. « On lui rend la place qu'on lui refusait depuis si longtemps. Elle est naturelle à l'homme; elle est une partie de son être et non une excroissance adventice; elle est un élément incapable de se réduire à l'habitude ou à la superstition, elle est une fonction normale qui a son objet et son acte propres. On a fait l'expérience d'une vie indépendante d'elle et de l'aveu des plus sages cette expérience a échoué. La littérature du positivisme cède la place à une autre où le mysticisme domine. Qu'est-ce à dire? Ce n'est rien moins qu'une reconnaissance du transcendantal comme réalité immanente. Hume est dépassé; on écoute Lotze bien plus que Hegel. Un pas de plus et Spinoza lui-même

sera abandonné : on acceptera l'idée d'une Cause Première consciente et morale, capable de se révéler à l'intelligence et au cœur de l'homme, ce qui est au fond l'idée de Dieu dont l'Église catholique cherche la vérification dans l'histoire. »

Le Dr Barry craint que quelques-uns parmi nous ne se méprennent sur l'origine de ce mouvement de retour à l'idée théiste et n'en tirent une conclusion fâcheuse sur l'attitude à garder dans une conjoncture favorable mais d'une importance assez grande pour qu'on souhaite de lui laisser tout son effet. Il fait l'observation que la masse des écrivains catholiques n'a été pour rien dans ce rapprochement auquel ils ne s'attendaient guère et qu'il se fait dans un sens différent de celui qu'ils imaginent. Cette remarque est juste. Nous nous rappelons l'erreur de certains philosophes catholiques qui s'apercevant d'une conversion heureuse de la science à l'ancienne doctrine du *composé humain* n'eurent rien de plus pressé que de vouloir imposer à tout le monde le jargon et les syllogismes qu'ils croyaient inséparables de cette théorie. L'école de Louvain en se tournant franchement vers la biologie et la psychologie expérimentale était autrement dans l'esprit de Léon XIII que ces constructeurs de sorites. Il ne faudrait donc pas conclure de ce que l'esprit de nos contemporains suit une courbe voisine de la nôtre qu'il est attiré par le dogmatisme ou l'aspect théologique de la foi. En réalité il a son mouvement propre auquel notre attraction n'a aucune part. Ce qui influe sur lui c'est l'idée du mystère. Le mystère s'impose à lui de tous côtés. Sa vie, son intelligence, sa liberté, la lumière qui le rend capable de réfléchir l'univers, celle qui

fait de lui un être moral, lui sont autant de problèmes dont il sait bien qu'il ne trouvera pas la solution et devant lesquels le progrès sera seulement de le faire s'incliner plus bas. Si, dans le mélange d'assentiment intellectuel et moral qu'on appelle la religion, on lui montre une autre face du mystère universel qui le frappe, il accepte aussitôt ce point de vue qui lui échappait jusque-là; si, au contraire, on le lui analyse au nom d'un système supposé contenir l'explication du monde, il sourit et passe, ou quelquefois il s'irrite. Prenons-y donc garde : d'innombrables voyageurs lèvent les yeux vers la montagne chrétienne, où nous respirons l'air pur de la vérité, mais ce qui les attire ce sont les forêts balsamiques et l'inconnu des blancs névés, ce ne sont pas les masures bâties il y a des siècles pour des générations disparues.

La sagesse pour le catholique qui veut agir sur ses contemporains est donc de les chercher sur leur terrain, d'apprendre leur langue, de se rendre compte de leurs idées et tendances, d'y démêler d'avec le faux les parcelles de vérité que le progrès des siècles amène à la lumière, d'en faire notre profit à nous-mêmes et de montrer qu'elles entrent sans peine dans notre doctrine. C'est, à première vue, un travail de critique. De fait, le Dr Barry est avant tout critique, et l'apostolat littéraire qu'il recommande est fait surtout d'interprétation, d'assimilation et de protection. Il consiste à prendre depuis Gœthe jusqu'à l'auteur à la mode les livres qui véritablement se lisent, et à les analyser avec assez de sympathie d'une part, d'autre part avec assez d'indépendance pour que le lecteur non prévenu ne sente ni injustice ni faiblesse

dans le départ qu'on lui fait de la vérité et de l'erreur. Une objection ancienne que l'on oppose à cette méthode est qu'elle attire l'attention sur des écrivains dangereux. Le Dr Barry y répond d'une manière piquante en assurant qu'elle est au contraire la seule dénonciation efficace des livres prohibés, un index persuasif au lieu d'un simple catalogue. Un écrivain comme Renan, par exemple, est, par la force des choses, universellement connu. Vaut-il mieux faire le silence complet sur son œuvre, comme si on la redoutait ou on l'ignorait, ou au contraire n'est-il pas plus sûr et plus sage de prémunir d'avance contre le charme de sa manière en montrant les insuffisances de sa philosophie aujourd'hui si arriérée, les lacunes de son érudition et même, en plus d'un endroit, — son étude de saint Paul en particulier, — les faiblesses de sa psychologie? Sûrement, l'affirmation générale de la vérité qu'on appelait naguère la « démonstration chrétienne », ne suffit plus. Le cardinal Newman en faisant voir que l'individu est le point de départ de la conversion et son centre à lui-même, en prouvant que la vérité ne lui apparaît jamais sous forme de raisonnement mais bien sous une forme discursive, s'est inscrit du même coup parmi les défenseurs de l'exposition littéraire.

***

Le Dr Barry n'a recueilli jusqu'ici qu'un seul volume de ses études critiques. Il a paru il y a peu de mois sous le titre de *Hérauts de Révolte*. Ce livre comprend une douzaine d'études assez variées — bien que le lien qui les unit soit plus réel que celui de

beaucoup d'autres recueils d'articles — et suffit pour apprécier l'auteur.

Il y a dans le Dr Barry critique deux hommes qui, heureusement, se complètent au lieu de se gêner. Il y a d'abord le philosophe, le prêtre savant dont toute la jeunesse s'est passée dans l'étude de la métaphysique et qui reste fermement convaincu que les points fondamentaux de l'aristotélisme sont la base indispensable de toute philosophie saine. Celui-ci n'a jamais cessé de suivre d'un regard attentif les efforts de nos contemporains pour donner une solution au problème de l'univers et une base à la morale. Peu d'hommes semblent avoir aussi bien compris les théories profondes ou audacieuses qui, principalement en Allemagne, ont paru depuis Kant. Dans son essai sur Nietzche, il compare la prose allemande à une suite de champs labourés après une pluie persistante : la glaise s'y attache aux pieds, les idées s'y succèdent à travers l'espace sans limite dans leur état primitif et chaotique, pendant que l'esprit roule impuissant à saisir et à distinguer. Doudan, qui avait l'esprit le plus français et ne lisait pas l'allemand, était parvenu cependant à force de relire une traduction de la *Critique de l'Entendement*, à voir dans ce livre une sorte de château bizarre et inachevé, mais dont les parties principales s'imposaient avec force à l'esprit. Certainement, en dépit de la difficulté de lire des hommes qui semblent n'avoir écrit que pour eux-mêmes, le Dr Barry a vu dans ces ténèbres tout ce qu'on peut y apercevoir de lueurs. Sa supériorité sur notre logique latine dans l'examen des systèmes qui y échappent apparaît dans un art singulier à semer son exposition de phrases qui intimident mais qui cependant

font penser. La lumière diffuse que nous y voyons ou, mieux peut-être, dont nous sentons l'influence, est évidemment faite pour ses yeux et ne lui cause pas la même surprise qu'à nous. On voit même qu'elle lui plaît. Il y a un abîme entre cet aristotélicien et ceux dont notre jeunesse a souffert, ou dont la confiance dans leur abécédaire qu'ils appellent philosophie produit l'effet d'un anachronisme enfantin et ridicule.

Le Dr Barry, nous l'avons vu, cherche partout ce qui est assimilable plutôt que ce qu'il faut réfuter. Il se trouve cependant qu'au bout du compte il combat et réfute très efficacement. Sans discuter *ex professo* des théories qui échapperaient au plus grand nombre des lecteurs de revues, il sait en mettre en lumière les conséquences morales immédiates et cette manière de transposer un problème de la métaphysique dans la pratique, est déjà par elle-même une réfutation très forte. Elle serait faible si l'on ne sentait chez celui qui la fait ensemble la conviction et la bonne foi. Le Dr Barry, si ouvert à toutes sortes de conceptions, si peu effrayé des formes d'art les plus nouvelles, des moyens d'action religieuse les moins traditionnels, est cependant un catholique profondément attaché à sa foi. Sa conversation pleine de saillies et facilement paradoxale, comme celle de presque tous les Irlandais, peut faire illusion pendant quelques instants. Il se joue volontiers autour des idées. Mais à peine est-il fatigué de ce jeu, ou rappelé à la réalité par un accident de l'entretien, qu'on est averti par un accent tout autre que le catholicisme est la vie même de sa vie et non un système et des formules. Il a horreur du triste nom de protestantisme, du christianisme amoindri et refroidi que la Réforme donnait

pour la pure doctrine primitive. Lui si ouvert à toutes les méthodes nouvelles en critique et exégèse, si tranquille devant des affirmations philosophiques hardies, distingue instinctivement entre ce qui n'atteint pas le fond du catholicisme et ce qui, au contraire, l'ébranlerait. Sobre, comme le sont généralement les Anglais, de phrases et d'attitudes pieuses, on voit bientôt cependant que le bonheur austère de sa vie de prêtre isolé a sa racine dans les grandes dévotions chrétiennes à la sainte Vierge et à l'Eucharistie. Sa parole pénétrante d'un accent si sincère quand il parle à son tout petit troupeau, son recueillement subit devant l'autel du Saint-Sacrement dans une église qu'il visite en artiste, sa chaleur à défendre certaines portions des Évangiles que la critique n'épargne pas, n'en laissent aucun doute : son catholicisme est bien véritablement catholique. C'est cette conviction et cette chaleur qui transparaissent sous l'exposition loyale et sympathique qu'il fait d'une philosophie ou d'un idéal de vie à la mode. Au premier regard on se croirait en présence d'un Sainte-Beuve. C'est la même souplesse à se prêter à l'empreinte du modèle, le même attrait pour les subtilités qui ne sont point cherchées, la même indulgence à une affectation ou une étrangeté distinguées, mais tandis que, dans presque aucune page, Sainte-Beuve ne peut faire illusion sur son vrai caractère d'artiste en beauté littéraire et morale, aussi soucieux de traduire que de sentir, pas une phrase de W. Barry ne laisse méconnaître que cet écrivain rare et saisissant est avant tout un chrétien et un apôtre. A travers la puissance du génie et l'enchantement du style il voit des erreurs dangereuses et il les dénonce et les démasque rien

que par sa façon de les énumérer ou de raconter la vie de ceux qui en ont été les victimes en même temps que les inventeurs. L'altruisme de George Eliot, la passion d'analyse et d'objectivité portée chez un Amiel jusqu'à l'anéantissement graduel de la personnalité, le paganisme de Heine, le mélange raffiné de stoïcisme et d'épicuréisme chez Pater et Symonds, la tristesse de Loti, il juge toutes ces déformations littéraires de la vie normale sans colère, sans impatience, par la simple vertu d'une exposition empreinte à la fois de tristesse, de compassion et même de sympathie.

Il faut s'arrêter sur cette sympathie qui donne à la critique de W. Barry non seulement sa chaleur persuasive mais une intensité dramatique. A côté du critique et du penseur chrétien il y a en lui un poète, et c'est ce mélange qui le met à part et au-dessus des purs apologistes et des simples littérateurs. Quand même il ne posséderait pas le don du style au degré où il l'a, cette combinaison singulière de sensibilité et de jugement ferait du D[r] Barry une nature riche et complète digne de retenir l'attention.

Il est rare qu'un homme dont la jeunesse a été occupée surtout par de longues suites de lectures métaphysiques n'en garde pas une habitude de se désintéresser des temps et des lieux très opposée au goût de vie réelle et concrète qui fait le poète et le romancier. Que si l'on ajoute à ce tour d'esprit absolu un certain mépris de la forme et de la beauté qu'une spiritualité étroite ne dissimule guère, on sera surpris que l'aptitude naturelle de W. Barry à noter l'émotion sous la pensée et à chercher la musique et la couleur dans l'expression n'ait pas été

de bonne heure étouffée. Le Dr Barry était exceptionnellement doué d'imagination comme de puissance dialectique. Mais il faut savoir qu'élevé en Angleterre, bien que fils de parents irlandais, il eut la chance de rencontrer de bonne heure quelques hommes d'Oxford, convertis en qui se voyait le mélange frappant chez Newman et Froude et tant de leurs amis, d'une culture séduisante avec la religion la plus profonde. J'ai aussi noté ailleurs que le *Collegio Inglese* où Wiseman faisait lire des romans au réfectoire était bien moins fermé au bruit de la vie extérieure que nos séminaires. Rome est un lieu de pélerinage trop cher à tous les artistes pour que le goût de l'art n'y franchisse pas grilles et tours. Le loisir des vacances à Albano ou Tivoli, parmi des mœurs, des paysages et des souvenirs qui font incessamment appel à toute la poésie de l'âme, y corrige d'ailleurs l'austérité des études. Et enfin, on sent bien, à lire le Dr Barry, qu'il avait en lui une réserve de poésie telle que nulles circonstances n'auraient été capables de l'épuiser jamais. Dans le temps même où il s'appliquait exclusivement aux philosophes, il allait instinctivement à ceux dont la pensée pure n'absorbait pas l'âme tout entière et chez qui la recherche de la vérité se teintait de passion. Schopenhauer, comme plus tard Nietzche, l'attirait plus fortement que Kant. Il s'intéresse avant tout aux hommes dont le cœur frémit en même temps que leur cerveau pense, et plus encore à ceux qui étant à la fois poètes et philosophes ont été en même temps artistes. Il avait le choix entre les deux apôtres du monisme, Huxley et Haeckel et le second a été aussi populaire que le premier. Pourquoi a-t-il

choisi le biologiste anglais sinon parce que son ironie, sa manière incisive et distinguée trahissent une nature plus fine et des bouillonnements de passion sous l'exposition scientifique et matérialiste? Il a un goût singulier pour les Juifs, pour Heine, pour Spinoza, et s'il note avec complaisance la présence d'une goutte de sang hébreu dans les veines de Newman, c'est que le Juif lui apparaît comme le type d'humanité concret, mais vibrant et passionné et naturellement religieux dont les Prophètes lui semblent la réalisation la plus achevée. Ses meilleures études sont celles d'écrivains dont la vie serait intéressante quand même ils n'eussent jamais écrit. Il y a trop de sérénité pour lui dans l'existence de George Eliot, une cloison trop impénétrable entre ce qu'elle sent pour elle-même et ce qu'elle fait sentir si délicatement et profondément à ses héros. Au contraire, un Amiel dont l'œuvre en somme est faible et sauvée à peu près exclusivement par quelques jugements littéraires le fascine par l'intensité de sa vie intérieure. Il est sévère pour John Addington Symonds qui en effet n'est qu'un humaniste de décadence, pour Pater dont l'œuvre laisse avec une impression d'art achevé, celle d'une valeur positive médiocre, mais il suit passionnément la course au bonheur de l'un à travers ses maladies et ses découragements, de l'autre dans l'obscurité silencieuse de son collège à Oxford. Tout ce qui est sincère, intense et vibrant le gagne. Il faut lire son portrait de Carlyle. Rien n'est plus vivant, plus dramatique, que le passage de ce génie violent, du mysticisme au scepticisme, pour revenir à une religion personnelle hautaine et aggressive. Le Dr Barry s'attache

si fortement à la robe du voyant, il entre si parfaitement dans les sentiments que font naître les spectacles où il l'entraîne, il reproduit si naturellement son accent passionné que cette étude critique laisse l'impression du poème épique. Un don rare et qui n'appartient qu'aux plus grands, c'est de pouvoir s'effacer ainsi devant son modèle sans se laisser absorber par lui. Le Dr Barry l'a à un degré singulier. On se rend mieux compte de cette puissance exceptionnelle quand on a eu la chance de causer intimement avec lui. Sa conversation vole de sommet en sommet, développant des principes, interprétant des faits, interrogeant et prédisant, mais en même temps elle est la plus originale, la plus individuelle qui se puisse rêver. Le Dr Barry passe du paradoxe à l'émotion, d'une raillerie insaisissable pour tout autre que son interlocuteur à l'indignation, il fait des gestes qui sont des allégories ou des métaphores, dont le ciel, la verdure, l'eau du ruisseau fournissent soudainement la matière. Souvent il rit, d'un rire presque enfantin qui rend nettement à sa figure l'expression irlandaise. A travers cette vive action les idées progressent et s'éclairent et se fortifient des sentiments qu'elles font naître d'instant en instant. On retrouve dans les livres du Dr Barry la même spontanéité que dans son discours, et cependant il ne substitue jamais son originalité propre à celle de l'homme qu'il étudie. Qu'on lise dans les *Hérauts de Révolte* l'étude sur John Addington Symonds. Pas une seconde le lecteur ne perd de vue le subtil et savant neurasthénique, et pourtant à chaque ligne qui pousse en avant sa mélancolique histoire on croit voir le narrateur prêt à pleurer de

l'insuccès des efforts de l'infortuné pour trouver la formule du bonheur, ou à rire de l'absurdité d'une recherche impossible. Sous une plume moins habile et moins forte l'essai paraîtrait haché, insolent et prétentieux, tandis qu'il n'est que senti et humain. Tout le livre que le Dr Barry a écrit sur Newman, en particulier la puissante analyse de l'*Apologia*, est une exposition objective précise, à laquelle l'accent du critique, une sorte de sourdine à chaque instant variée, fait comme un commentaire perpétuel.

Le style du Dr Barry marque aussi fortement son originalité. D'innombrables articles qu'il a jetés dans les revues sans les signer lui seront restitués aussi sûrement que des toiles anonymes pourraient l'être à un maître sur qui l'hésitation est impossible. Il a un défaut ou plutôt l'exagération d'une qualité qui n'appartient qu'au petit nombre. Il est un peu trop savant. Son érudition est immense et sa mémoire prompte au service d'une imagination extraordinairement rapide lui fournit des citations, des allusions, des métaphores prises de toutes les littératures, de l'histoire de l'art, de la philosophie, sur lesquelles il n'appuie pas — sentant son trésor inépuisable — mais dont l'apparition brusque donne à sa phrase une allure elliptique et rend sa page un peu papillotante. Si la pensée n'était si ferme, le coup d'œil si sûr, si peu timide, même devant les plus grands noms et les sujets les plus difficiles, ces innombrables paillettes d'or et la brusquerie nerveuse du ton laisseraient une impression de recherche et de mobilité presque féminines. Mais il y a de la phrase au paragraphe et du paragraphe au chapitre une unité et une solidité qu'on

ne peut au contraire qu'appeler vraiment masculines et bien que le Dr Barry soit prodigue il n'est aucunement prétentieux. Son vocabulaire savant, riche et varié est pris aux meilleures sources anglaises. Il rencontre à chaque instant l'épithète saisissante et pittoresque et, si sa manière brève lui interdit le mouvement large qui porte le lecteur en avant sans heurt ni fatigue, la précision de son trait, en revanche, fixe à chaque instant des physionomies ou des scènes que l'on n'oublie plus. La profonde conviction chrétienne et la chaleur de sympathie humaine du Dr Barry ne pouvaient s'exprimer que par cette langue rapide et passionnée.

Faut-il s'étonner qu'avec une si grande attention au retentissement du caractère et de la vie sur les idées, avec un tel souci du cadre et des circonstances d'une vie littéraire, avec une compréhension si entière d'âmes très différentes de la sienne, le Dr Barry ait eu la tentation de laisser les hommes et les événements parler pour eux-mêmes et qu'il ait écrit des romans? Il en avait lu et étudié beaucoup, et il en voyait mieux que personne l'influence. Dès 1882 il écrivait : « C'est enfantillage que d'attendre l'arrivée d'un prophète en robes antiques ou d'une Bible nouvelle autre que celle de Mormon. C'est le roman qui est aujourd'hui l'instrument de l'enseignement scientifique et religieux. Qu'il le soit devenu à tort ou à raison, il l'est pour longtemps. Il est improbable que le poème épique des temps modernes soit jamais écrit en vers. Mais dès maintenant il existe plus d'un fragment d'épopée en prose où nous pouvons voir comme dans un miroir les mouvements de la pensée et la suite des événements décisifs. Victor

Hugo, Balzac, George Sand sont les historiens fidèles et attristants de la France nouvelle. » Depuis vingt ans le Dr Barry se repose de ses travaux plus sérieux par des romans dont j'ai dit le succès. Le premier, intitulé *La Nouvelle Antigone,* paru sans nom d'auteur en 1886, était une étude sociale et religieuse des milieux les plus différents, depuis le club anarchiste jusqu'au salon le plus aristocratique. Il excita une curiosité universelle et le contraste de l'anonymat avec un talent indiscutable le fit attribuer à de très hauts personnages. *Les Deux Étendards* doivent leur titre à la méditation célèbre des exercices de saint Ignace : c'est une histoire de passion et de conversion, d'une étonnante richesse de matière, sur laquelle, à côté de femmes, d'artistes, de financiers, deux figures de moines se détachent dans une lumière douce ou austère. L'intention morale ou religieuse, la thèse, en un mot, était très apparente dans ces premiers ouvrages. Une page des *Deux Étendards* sert de conclusion aux *Hérauts de révolte* et en résume tout l'esprit qui est l'impossibilité à toute philosophie, devant la complexité infinie de la vie, de remplacer comme règle des mœurs l'Imitation de Jésus-Christ. Les trois romans parus depuis sont de simples tableaux, l'un, *Arden Massiter*, des mœurs italiennes, le second, le *Nœud du magicien,* de la vie irlandaise, et le dernier, des atrocités de la Commune que le titre poétique et précieux de *Printemps du jour* ne laisserait pas deviner.

Tous ces romans ont en commun plusieurs mérites. Ils sont d'abord admirablement écrits et il faut la facilité prodigieuse de l'auteur pour les parfaire en trois ou quatre mois, comme il fait, en manière de

récréation. Les trouvailles de style qui abondent dans les *Hérauts de révolte* deviennent dans les romans de délicates notations poétiques d'un lyrisme contenu et pénétrant. Les descriptions sont amples et saisissantes. *Arden Massiter* dont toute la dernière partie est faible s'ouvre par sept chapitres qui donnent l'impression de l'Italie avec autant de précision et plus de couleur que les meilleures pages de Stendhal. On voit que l'auteur a vécu dans les Apennins, qu'il en sait la langue et qu'il en connaît les mœurs jusqu'au moindre détail. Une connaissance minutieuse des mœurs de toutes les classes est peut-être ce qui étonne le plus dans l'œuvre de ce prêtre qu'on a beau savoir curieux et voyageur, mais qu'on ne peut s'empêcher d'imaginer solitaire et méditatif dans un presbytère. Je l'ai déjà dit, il est presque aussi prodigue que Bourget de détails mondains et son exactitude sur ce point peut bien étonner, elle ne choque pas.

Le style et la science ne font pas le romancier. Ce qui fait d'une fiction une réalité c'est la richesse de l'invention et la vraisemblance de l'intrigue. Ici une rare qualité du Dr Barry s'est tournée fâcheusement en défaut. Son imagination se joue dans le touffu roman anglais, mais il mêle et superpose les intrigues et accumule assez d'éléments d'intérêt pour que d'une seule de ses histoires on puisse en faire quatre. Ses commencements de roman se nouent promptement et avec une force telle que le lecteur est aussitôt attaché. Malheureusement, à mesure que le récit progresse, il semble que l'auteur s'y laisse emporter. Il le surcharge d'incidents improbables qui d'abord inquiètent et peu à peu préparent à un

complet scepticisme devant les dénouements presque toujours irréels. Les *Deux Étendards* où à chaque page on peut admirer des traits rares et plus que de la justesse, se terminent comme un mélodrame. Il est cent fois déplorable que dans ces œuvres qui sont tout autre chose que des amusements d'amateur, le même art qui peut mettre autour de scènes vraies une lumière de rêve enchanteresse, soit impuissant à contenir une sorte de lyrisme fougueux auquel nulle réalité ne pourrait résister. Dans un âge de réalisme le Dr Barry reste, malgré qu'il en ait, un parfait idéaliste, et ses romans, fruit d'une imagination qui se repose de la critique en s'abandonnant à elle-même, sont bien des romans romanesques.

Je pourrais me demander, comme plusieurs de mes lecteurs se le demandent sans doute, s'il était convenable qu'un prêtre écrivît des romans et si le Dr Barry ne diminue pas de gaieté de cœur l'influence que ses autres écrits lui ont donnée sur ses contemporains. Je ne me dissimule aucune des difficultés qu'un prêtre romancier doit trouver sur sa route. Un roman sans amour est presque fatalement banal s'il n'est un chef-d'œuvre. Un roman d'amour, si sa note est juste, équivaut à une confidence. Ce que le prêtre apprend sur ce chapitre au confessionnal n'a rien à voir avec la littérature qui vit surtout des commencements imperceptibles de la passion et de luttes ou de dégoûts que la casuistique ne connaît pas. De même, le roman risque d'être ennuyeux s'il contient une thèse, frivole s'il n'en contient pas. Le Dr Barry a passé par-dessus ces difficultés, probablement avant tout pour satisfaire un goût in-

vincible. On voit des prêtres musiciens qui ont constamment affaire avec des gens de théâtre, des prêtres et surtout des religieux architectes qui passent leur vie dans les moellons et les échafaudages ; il y a des prêtres peintres et j'en ai connu que leur art passionnait à l'exclusion de tout le reste ; la tribu des prêtres-poètes a été innombrable et reste encore nombreuse. Tous ces prêtres artistes avaient le goût et plus ou moins le don. Pourquoi marchander au prêtre romancier le plaisir qu'il trouve à ses châteaux en Espagne ? Le Dr Barry s'amuse aussi sincèrement qu'il est possible de ses imaginations et cette sincérité suffirait à les justifier même si elles n'avaient pas leur valeur artistique. Mais il est convaincu que la valeur artistique a aussi sa valeur apologétique.

Il faut avoir approché des artistes et non des logiciens pour sentir qu'il a raison. Les jeunes gens intelligents ne manquent pas qui nourrissent une bienveillance pour le christianisme uniquement parce que Chateaubriand, Lamartine, ou même Barbey d'Aurevilly se sont dits sincèrement catholiques. Stendhal, si éloigné naturellement de toute idée chrétienne, s'incline cependant à chaque page de ses *Promenades dans Rome* devant une doctrine dont Saint-Pierre est un des aspects et qui peut revendiquer Raphaël, Michel-Ange et Palestrina. Peut-on nier que la situation littéraire de M. Brunetière et de M. Bourget ou de M. Huysmans donne à leur évolution une force de persuasion plus grande que les raisons mêmes qui l'ont produite ? Certainement la face du monde changerait si les théologiens devenaient tant soit peu poètes et surtout si les littéra-

teurs, sans se transformer en prédicateurs, se réaffectionnaient à la pratique du catholicisme.

C'est ici que nous rejoignons la thèse favorite du Dr Barry et que nous voyons à quel point elle a pris possession de sa vie entière. Il écrit des romans et de la critique littéraire aussi bien que des discussions philosophiques, il rêve après avoir prêché et prié, parce qu'il veut que la religion tire parti de toutes nos facultés et que toutes nos facultés peuvent se développer dans l'atmosphère religieuse, parce que l'Église lui apparaît comme une grande cathédrale où tout l'univers peut s'assembler et où l'artiste coudoie le moine, l'ouvrier s'agenouille à côté du grand seigneur. La méfiance de l'imagination, l'antipathie pour l'art, c'est-à-dire, au fond, pour la beauté, ont pu transparaître dans une spiritualité étroite, mais elles ne sont pas plus le catholicisme qu'un couvent n'est l'Église et une règle monastique la morale chrétienne. Il y a bien d'autres demeures dans la maison du Père céleste que la cellule où des esprits attristés ont voulu la réduire. Le Dr Barry a senti que le jour où les yeux du monde s'ouvriront à cette vérité l'isolement où le catholilicisme dépérit cessera, une vie nouvelle circulera dans le vieil arbre où toutes les générations doivent s'abriter. Pourquoi lui reprocherait-on après avoir compris cette vérité d'y avoir adapté sa vie? Pourquoi serait-il uniquement le théoricien de la littérature catholique et ne donnerait-il pas l'exemple après avoir expliqué la leçon? Quant à nous qui avons toujours senti dans ses paroles et ses écrits un attachement inébranlable à ce qui fait la force et le charme de la vie chrétienne, nous lui sommes recon-

naissants de nous avoir montré cette fidélité jointe à une liberté de jugement et à une indépendance de méthodes qui tiennent sans doute à un talent original et rare, mais vers lesquelles des tendances qu'on ne peut condamner poussent chaque jour davantage les catholiques qui veulent se sentir vivre et agir.

CHAPITRE VI

ÉVOLUTION ET THÉOLOGIE

WILFRID WARD

Ce qui dans la biographie de Wiseman nous attirait autant vers l'historien que vers le héros, je veux dire un goût instinctif de sincérité, de lumière, de progrès digne de ce nom, se retrouve dans les études philosophiques de M. Wilfrid Ward [1]. Elles sont un peu froides et ne sont pas toutes écrites de la plume au trait net et classique que nous avions admirée dans le *Wish to believe,* mais quelques défauts de forme n'ôtent rien à leurs qualités essentielles. L'originalité de M. Ward est, laïque, d'être théologien et, théologien, d'être libre sans être aventureux. Le désir d'être de son temps tout en restant loyalement catholique, fréquent chez les laïques instruits, est presque toujours paralysé ou du moins gêné par l'incertitude où ils sont sur les méthodes théologiques et les limites où se circons-

1. *Witnesses to the Unseen*, 1 vol. in-8°. Londres, Macmillan, 1893 *Problems and Persons*, 1 vol. in-8° de 377 p. Londres, Longmans, 1904.

crit véritablement le champ du dogme. Chez les théologiens de profession le même désir souffre tantôt d'une incertitude semblable, tantôt d'une excessive confiance sur ce qui est le domaine du savant, parfois aussi d'une longue habitude d'une méthode familière à eux seuls, ou de préoccupations étrangères à la science. C'est donc une rare fortune pour un laïque d'avoir été discipliné par la théologie sans pour cela perdre de sa curiosité et de son indépendance. M. Ward, élevé par un père passionné pour la théologie, formé dans les écoles romaines et occupé toute sa vie de questions où la philosophie confine à la religion, traite ces matières avec une fermeté qui rassure sur ce que beaucoup de gens seraient tentés, encore aujourd'hui, d'appeler des audaces.

On pourrait extraire des études qu'il a publiées jusqu'ici une théorie religieuse assez complète, en particulier une théorie de la foi où l'on retrouverait la subtilité d'analyse du cardinal Newman. Mais une synthèse de ce genre n'aurait d'autre intérêt que de montrer l'unité foncière des principes chez bon nombre de catholiques intelligents d'aujourd'hui et il vaut mieux s'attacher à faire ressortir les quelques idées dominantes dans un esprit très sérieux, libre sans outrance et si visiblement respectueux de l'autorité ecclésiastique qu'il est probablement le type de ce que seraient beaucoup d'intelligences catholiques si les circonstances leur permettaient de se rendre un compte exact d'elles-mêmes.

*
* *

La préoccupation constante de M. Ward est de savoir dans quelle mesure un catholique, un croyant sincère mais qui veut être sincère de tout point et envers toute chose, peut ou doit se laisser influencer par la culture ambiante, par ce que les Anglais se sont habitués depuis Matthew Arnold à appeler le *Zeitgeist*. La réponse à cette question demande naturellement une définition préalable du *Zeitgeist*. Pour M. Ward, comme pour tous les esprits nets et droits satisfaits des grandes lignes qu'un examen consciencieux leur fait apercevoir, ce qui différencie la pensée moderne, c'est, comme méthode, la recherche des causes, le souci de l'histoire et la méfiance de l'*a priori* : et c'est comme base de cette recherche, l'idée que l'univers est en marche perpétuelle et non fixe. Les pères de l'esprit nouveau sont Bacon, Newton, Kant, Darwin et Hegel ; Newman est le plus grand théologien catholique qu'on ait vu depuis saint Thomas. En d'autres termes la génération présente est évolutionniste et sa conception du monde est liée à celle d'instabilité, de changement lent produit par des causes nombreuses et souvent imperceptibles. Tout ce qu'on lui présente comme définitif ou comme échappant à des lois qu'elle croit générales encourt aussitôt sa méfiance. C'est avec cet état d'esprit que M. Ward confronte l'idée chrétienne traditionnelle se demandant si le vieux vin pourra se conserver dans les outres nouvelles.

Le moyen âge ramenait toutes les notions pos-

sibles à une synthèse dont l'Église était le centre, et deux faits intimement liés l'un à l'autre paraissaient imposer cette synthèse à la croyance universelle : le premier était l'établissement merveilleux du christianisme dans le monde, le second le développement et l'affermissement non moins prodigieux de la chrétienté sous la forme du Saint-Empire romain. « La rapide diffusion du christianisme par la foi et la constance des martyrs, son triomphe sous Théodose et Constantin frappent d'admiration les Pères et les docteurs. Le successeur du pêcheur l'emportant sur celui des Césars; l'emblème d'un homme né dans une étable et mort sur la croix remplaçant l'aigle sur les étendards romains; les basiliques chrétiennes prenant la place des temples; la *gens lucifuga* sortant des catacombes et maîtresse au Capitole; il faut la paresse de l'habitude pour nous empêcher de sentir que ces choses inouïes devaient paraître miraculeuses à ceux qui en étaient les témoins. La main de Dieu se voyait partout dans l'Église.

« La cité céleste apparaissait aussi dans la monarchie chrétienne. L'Occident était tout l'univers pour les hommes du moyen âge, et l'Occident était tout rempli par l'Église, ses cathédrales, ses monastères, son idéal, sa puissance et son enchantement. Ainsi l'Église, reflet du monde supérieur, et oracle de la révélation divine, était comme un soleil dans les cieux. Les faits qui ne cadraient pas avec cette conception étaient traités comme nous traitons aujourd'hui les objections au système de Copernic. D'innombrables traditions ou, à l'occasion, des inventions les écartaient. L'histoire de la donation de

Constantin, les fausses Décrétales et tant d'autres traditions ou documents fabriqués de toutes pièces, sont le produit d'un état d'esprit semblable à celui des enfants qui disent un conte de fées et se persuadent qu'il est vrai à mesure qu'ils le disent. L'idéal qu'on se figurait on croyait le voir réalisé. Dans le *De Monarchia* de Dante, le Saint-Empire romain est la base normale et voulue par Dieu de la chrétienté. L'idée de ce qui *devait* être montre au grand poète la fondation de l'empire d'Auguste comme un événement aussi providentiel. Le raisonnement *a priori* sort tout naturellement de la croyance au gouvernement divin : ce qu'il est convenable que Dieu fasse, il l'a fait ou il le fera. Ainsi tout était sur le même plan dans l'esprit du théologien médiéval. Il voyait sans étonnement saint Laurent peint sous la dalmatique du diacre et le pape Sixte avec la tiare; on l'eût grandement surpris en lui contestant que les évêques de Rome n'eussent pas toujours eu le pouvoir de déposer les rois, et que les symboles dogmatiques calligraphiés entre les enluminures des manuscrits fussent autres que le *fidei depositum* confié par Jésus-Christ à ses apôtres.

« La réalité finit cependant par mettre fin au rêve.

« Les croisades étaient un corollaire de la doctrine qui revendiquait l'empire du monde pour la République chrétienne : leur insuccès en commença la ruine : on vit qu'il s'en fallait de beaucoup que les États chrétiens devinssent les maîtres du monde, comme la théorie le voulait. En même temps l'empire se disloquait. Suivant le mot de M. Bryce, Dante qui croyait célébrer sa gloire écrivait en réa-

lité son épitaphe. La papauté elle-même s'affaiblit. Après Boniface VIII le pouvoir temporel ne cessa de décliner.

« En même temps que se modifiait l'aspect du monde politique, des causes profondes transformaient les idées des témoins de ce changement. La physique commençait avec Roger Bacon. L'esprit de doute qui avait paru plus d'une fois sous Frédéric II et fermentait dans l'École bien qu'il y fût contenu, s'échappait enfin à la Renaissance. Le paganisme des classiques reprenait possession de Rome même. Les réformés posaient le principe de l'examen individuel; ils entraînaient des États entiers dans leur parti : la robe blanche de l'Église était déchirée; en trente ans le fait qui avait servi de base à la synthèse du moyen âge, c'est-à-dire l'unité visible de la chrétienté, disparaissait. Peu après, la prétention des théologiens à juger les conclusions des sciences physiques était réduite à néant par l'issue du procès de Galilée [1]. »

Ainsi, à la Renaissance, le monde avait perdu irrémédiablement le vaste ensemble de croyances sur lequel de grandes choses, de nobles idées, de hauts dévouements, s'étaient assis, et il lui fallait bâtir tout l'édifice de la science moderne avec l'instrument le plus lent quoique le plus sûr, l'observation et l'expérience. Il ne parvint pas d'abord à remplacer la synthèse écroulée. Longtemps la pensée moderne demeura individuelle et fragmentaire. Les sciences physiques s'organisèrent assez facilement parce que la cohésion est de leur nature, mais en

1. *Problems and Persons*, 12-20.

métaphysique et en théologie on se contenta pendant deux ou trois siècles de négations ou de détails : Locke conduisait à Hume, les déistes du XVIIIe siècle n'avaient d'union que contre l'ennemi commun, la révélation et l'Église. On ne voulait plus du *securus judicat* ecclésiastique et il ne pouêtre encore question du *securus judicat* scientifique : ainsi des efforts immenses n'étaient rattachés à rien, le monde ne gagnait ni en religion, ni en moralité, ni en politique sociale. La Révolution française le démontra soudain avec brutalité. La liberté individuelle ne pouvait être, comme l'examen particulier et le principe de la recherche scientifique, qu'un commencement, une base. Or, tandis que la science avait déjà fait des progrès gigantesques, on ne savait qu'édifier sur la liberté nouvellement conquise. Faute d'une métaphysique pratiquement acceptable, l'homme restait une énigme et la société un chaos. De quel côté chercher le sentier par où sortir de cette confusion? On se retourna vers le passé. Les uns avec de Maistre, de Bonald et les romantiques allemands pour le faire revivre tel qu'ils l'imaginaient; les autres, à la suite de Niebuhr et de Ranke dans un esprit aussi différent de l'admiration sans critique de Chateaubriand que du dénigrement systématique des encyclopédistes. Ils comprirent que toute doctrine et toute action doivent être interprétées et non pas jugées isolément et absolument. Hegel donna bientôt la formule de leur pensée : l'histoire n'est que le développement extérieur d'un esprit invisible et cet esprit n'est au fond que Dieu se réalisant dans l'histoire de l'homme. Le moyen âge avait eu raison en partie dans ses légendes

comme le XVIIIe siècle dans ses négations. Une époque n'est pas l'autre : il faut juger tous les temps comme tous les hommes avec sympathie, se méfiant des parties caduques mais cherchant soigneusement l'aspect vrai. La vérité absolue n'est à la portée de l'homme dans aucun domaine : quiconque y prétend renonce du même coup à la faible lueur qui seule est faite pour nos yeux ; il se résigne d'avance ou bien à l'affirmation enfantine du contemporain des croisés ou à la destruction inintelligente et brutale des voltairiens.

Donc, à peu près au même temps où Darwin montre la nature organique dans une instabilité perpétuelle, progressant lentement en dépit de reculs nombreux, Hegel fait voir la même instabilité et un progrès semblable dans le développement de l'esprit humain et l'organisation des sociétés. La catégorie du *fieri* domine et englobe toutes les autres : l'idéal qui s'appelait vérité change de nom et devient simplement progrès. Telle est en somme la transformation que les recherches, les hésitations, les erreurs, mais aussi les admirables découvertes des quatre derniers siècles ont produite dans l'esprit humain. Une synthèse nouvelle a remplacé l'ancienne : nous nous habituons de jour en jour davantage à voir toute chose dans la perspective de l'évolution et, dans le domaine de la science et de l'histoire, les résultats journellement acquis démontrent que nous avons raison. C'est cette confiance dans le principe de l'évolution, dans la recherche des causes, et en même temps cette conviction du relativisme de l'idée, qui, d'après M. Ward, constitue le fond de l'esprit du temps, du *Zeitgeist*. Que les causes qui

ont contribué à le former soient celles qu'il indique ou d'autres, sa description des tendances intellectuelles de ce temps, est, dans ses lignes principales, parfaitement exacte. Il a donc eu raison d'envisager la question de l'avenir du christianisme en relation avec la diffusion de l'évolutionnisme.

Le problème peut se poser en ces termes : qu'adviendra-t-il du christianisme si la doctrine de l'évolution et le relativisme qui en découle s'imposent à tous les esprits cultivés? Plusieurs parmi ceux qui se sont placés au cours du siècle dernier devant cette éventualité probable n'ont pas cru que le christianisme ou même le théisme pussent se concilier avec la doctrine nouvelle qui s'imposait à eux et ils l'ont affirmé, les uns avec des cris de triomphe, d'autres avec un découragement parfois déguisé sous l'apparence du scepticisme, beaucoup avec une tristesse véritable et dans des dispositions telles que si une main amie leur eût indiqué le moindre refuge ils s'y fussent sans doute jetés.

C'est qu'en vérité, à moins d'une intelligence capable de dépasser la logique vulgaire des apparences et des présomptions, il y a incompatibilité entre le dogme scientifique et le credo de l'humble croyant. Comment concilier le déterminisme matérialiste du savant qui prétend n'en croire que les lois par lui reconnues et vérifiées avec une doctrine que ses adeptes croient presque tous basée sur la création et appuyée sur le miracle? Que devient la Providence dans un système qui n'admet pas la liberté de l'homme et qui ne veut voir dans la marche de l'univers que l'action de forces aveugles? Qu'est l'âme si la barrière qui sépare l'inorganique

du vivant est renversée? Qu'est la moralité si tout se résout à la sensation? Les problèmes posés par le critique et l'historien sont aussi insolubles pour quiconque veut n'appeler surnaturelle que l'intervention immédiate et, comme on dit, miraculeuse de la divinité. Il n'est plus possible d'expliquer la composition des livres sacrés, la genèse des dogmes, la diffusion de la religion en disant simplement que ces phénomènes échappent aux lois générales et qu'il faut se contenter d'y voir la main de Dieu. Les religions, les dogmes et les livres sont étudiés en relation avec d'autres religions, dogmes et livres dont ils dépendent et cette dépendance est marquée dans la mesure permise aux sciences particulières qui travaillent à la fixer. Enfin et surtout il paraît impossible d'accorder avec l'idée de l'universelle relativité et du perpétuel changement une notion de la Révélation, de l'infaillibilité de l'Église, et de la finalité du dogme, excluant la possibilité d'une modification et réclamant le privilège de la vérité absolue. Le savant exige des corrections dans une doctrine où il relève ce qu'il appelle des erreurs et le philosophe rejette d'abord toute formule se prétendant immuable. Qu'on dédaigne l'objection de celui-ci et les difficultés de celui-là, ils déclarent le christianisme suranné et l'abandonnent aux attardés. Ainsi fit Renan à la fois critique et philosophe; ainsi plus récemment le très distingué naturaliste mais pauvre philosophe Saint-George Mivart, à qui M. Ward contesta sans beaucoup de peine dans les grandes revues anglaises la légitimité de sa résolution. Renan disait qu'une, deux, trois subtilités, pour défendre un système, pouvaient à la rigueur

ne rien faire préjuger contre ce système, mais que dix mille subtilités le condamnent sans recours ; Mivart affolé par de petits ennuis qu'un homme plus rassis ou un philosophe plus averti aurait méprisés, posait sans relâche aux Congrégations romaines des questions de géologue et de biologiste qu'elles n'ont point mission ni qualité pour résoudre et il se plaignait bruyamment qu'on l'amusât par des distinctions sans portée. A combien leur exemple n'a-t-il point persuadé que l'Église n'a d'autre refuge contre les questions pressantes de la science moderne que dans des échappatoires indignes d'esprits sérieux !

Ces savants superbes et ces faibles scandalisés ont-ils raison ? Est-il hors de doute et que la science est irrémédiablement irréligieuse, et que le christianisme, l'Église catholique elle-même, sont aussi inflexibles, aussi incapables d'adaptation à des formes de pensée nouvelles qu'on veut bien le dire ? M. Ward ne le croit pas.

*
* *

La science quelque temps a paru athée, elle ne l'est plus. En réalité elle ne l'a probablement jamais été que dans des spécimens trop nombreux pour n'être pas un peu inférieurs. Les autres ne l'étaient qu'en apparence. S'il est un homme dont les déclarations tranchantes paraissent empreintes de matérialisme, c'est bien Huxley, altier par sentiment de sa valeur et par impatience de contradicteurs incapables de le comprendre, irritable et sardonique. M. Ward l'a beaucoup connu. On s'étonne de le voir

dans ces souvenirs[1] tolérant, bienveillant même à une métaphysique différente de la sienne, et pour tout dire accueillant sans difficulté ce qui n'est que la forme vraiment philosophique et élevée du théisme. Darwin était un pur savant que le catholique ignorant comme l'agnostique vulgaire rendent injustement responsable d'applications philosophiques de sa thèse auxquelles il n'a jamais pensé. Il en est aussi innocent que Laplace du fameux mot qu'on lui reproche à chaque instant sans l'entendre. En réalité l'évolutionnisme scientifique, quelles que soient les hypothèses par lesquelles il s'efforce d'expliquer les faits, reconnaît aujourd'hui la nécessité d'une téléologie, d'un principe de progrès sans lequel il n'y aurait point d'évolution. Le biologiste anglais le plus autorisé, Wallace, postule l'existence d'un monde spirituel sous le monde de phénomènes auquel s'applique l'analyse scientifique. Le matérialisme épais qui avait remplacé pendant vingt-cinq ou trente ans le voltairianisme des générations précédentes ne se retrouve que dans les clubs socialistes et les universités populaires : toute la réputation d'Haeckel n'a pu faire que son *Énigme de l'univers* parût autre chose qu'une sottise savamment déduite et exposée avec une solennité ridicule. L'évolution sans principe de progrès est aussi démodée parm les historiens et les sociologues que parmi les savants. De jour en jour on voit des critiques grossir le nombre de ceux que M. Ward dans un de ses meilleurs essais, appelle les témoins de l'Invisible. L'histoire des dogmes, des religions, des livres

1. *Problems and Persons*, 226.

sacrés de tous les peuples est étudiée dans un esprit de révérence bien différent de la hauteur qui dépare souvent les meilleures pages de Renan. A mesure que certains savants catholiques semblent vouloir écarter davantage le mot d'inspiration, d'autres qui ne le sont pas l'emploient plus fréquemment et dans un sens plus proche de sa signification théologique. Les religions, y compris les dogmes et les cultes, sont attribuées, comme la morale et comme le mouvement d'ascension de notre univers, à une raison d'être qui est Dieu, même quand la crainte d'une association d'idées anthropomorphiques fait qu'on évite de lui donner ce nom.

On peut donc le dire, la science, — du moins les sciences que leur objet amène plus rapidement à se poser les questions de causes, comme la physique, la biologie, l'histoire sociale et littéraire, celle des sociétés et des religions, — la science devient théiste à mesure qu'elle perfectionne son évolutionnisme, et M. Ward ne se trompe pas en disant que la synthèse nouvelle n'entraîne pas de conclusions hostiles à la religion pour laquelle il plaide.

Il s'agit de voir si, en retour, la religion peut s'accommoder de la synthèse évolutionniste.

Un examen superficiel pourrait faire conjecturer d'abord le contraire. Ne sera évolutionniste en religion que celui qui l'est dans sa conception générale de l'univers : or c'est un fait que beaucoup de catholiques — tous les simples, cela va sans dire, et probablement la majorité des théologiens — sont hostiles même aux formes les plus exclusivement scientifiques de la théorie darwinienne. Assurément on la trouve défendue dans les ouvrages de plus

d'un auteur catholique et il y a longtemps qu'on ne craint plus qu'elle soit jamais condamnée par Rome; cependant, elle est toujours réfutée dans la plupart des manuels d'apologétique placés entre les mains des fidèles et des étudiants en théologie, et je ne puis oublier qu'un travail de M. l'abbé Guillemot qui s'y rallia en 1894 au congrès de Bruxelles, ne put paraître intégralement dans les comptes rendus de ce congrès. Aujourd'hui encore il n'est pas rare d'entendre des prêtres assez instruits s'autoriser de quelques restrictions faites par les néo-lamarckiens à la doctrine de Darwin pour affirmer que la science désavoue ce grand homme. Les mêmes personnes arguent d'un passage fameux d'un discours très paradoxal de M. Poincaré pour donner raison à l'Inquisition contre Copernic et Galilée. Si l'on répugne à admettre des modifications lentes dans les êtres qui peuplaient, il y a des millions d'années, des mers devenues aujourd'hui continents; si l'on croit l'inerrance de la Bible intéressée à ce que la terre ne tourne pas, ou du moins tourne aussi peu que possible, à plus forte raison ne voudra-t-on pas que dans ce qui touche de plus près à la religion, dans les conceptions dogmatiques, intervienne le principe de progrès. Il est hors de doute que seule une faible minorité dans l'Église catholique se rend compte qu'en disant flexibilité on entend bien réellement progrès et non changement et, tôt ou tard, destruction.

Si cela est, comment M. Ward peut-il dire que la religion n'est pas plus antipathique à l'évolution que celle-ci n'est hostile à la métaphysique théiste?

C'est que, par bonheur, on ne juge pas des res-

sources d'une doctrine par ce qu'en disent ses champions. Quand sous des formules il y a des vérités qui touchent au fond de la nature humaine, elles sont inépuisables, insaisissables, et aussi difficiles à exprimer que la nature même. Il faut donc s'attendre à ce que des aspects toujours nouveaux s'en découvrent que non seulement les esprits vulgaires, mais même les prophètes d'une époque, n'avaient pas soupçonnés. Bossuet voyait certainement les vérités chrétiennes sous un angle moins large que Fénelon et Malebranche et ceux-ci à leur tour auraient vu dans une lumière plus vive ce qu'ils n'apercevaient que par éclairs si la synthèse moderne eût écarté les obstacles qui les gênaient. S'ils avaient pu se rendre compte que l'action divine dans la création physique apparaîtrait tout autre dans les explications d'une science plus avancée que dans les récits hébreux, leur idée des rapports de l'homme avec Dieu s'en fût singulièrement élargie. Les ennemis du christianisme qui se font une arme contre lui de la physique ou de la géologie rudimentaires de quelques-uns de ses représentants, même officiels, donnent la preuve de leur propre inintelligence. La vraie philosophie n'a jamais tenu compte des personnes. Et sûrement, beaucoup de philosophes parmi ceux qui nous combattent, un Quinet ou un Vacherot, par exemple, ont dû sentir la puissance de résistance et d'adaptation du christianisme beaucoup mieux que ceux mêmes qui le défendaient contre eux. Quand une école théologique tout entière s'entêterait à garder une position visiblement indéfendable, qu'est-ce que cela prouverait si, à côté, un ou deux indépendants en indiquaient une autre qui fût bonne?

Les théologiens avaient tort assurément contre Galilée, mais la religion avait raison contre eux avec Galilée qui la croyait compatible avec sa physique. C'est donc à l'histoire du catholicisme et à l'étude de ses tendances essentielles vues à travers l'histoire de la philosophie, qu'il faut demander le secret de son avenir. Ceux qui, amis ou adversaires, ne le voient qu'à travers leur ignorance ou leurs préjugés ne méritent pas audience.

Or il n'est pas douteux que le christianisme est plus plastique, plus adaptable, en un mot plus vivant que ne l'ont cru Renan et Saint-George Mivart qui l'ont abandonné comme mort, que ne le croient certains théologiens qui le déclarent fixé et définitif dans ses formules.

Quiconque a pris dans l'étude de l'histoire l'habitude de concevoir des temps, des mœurs, des états d'esprit, différents de ceux qu'il a devant les yeux, devient incapable d'imaginer le vaste futur comme un arrêt total de ce qu'il a toujours vu en mouvement. Si Renan a pris si aisément son parti de vivre en dehors du christianisme ce n'est pas qu'il se le figurât comme devant échapper à la loi générale du progrès, mais bien parce que, même se développant et s'achevant, il le jugeait au nom d'une certaine philosophie qu'il ne croyait revisable que dans ses heures de plus complet scepticisme. Il ne l'eût jamais abandonné, comme Mivart, par la conviction absurde que les préjugés d'une époque ou l'étroitesse d'une école dussent le rendre effectivement immobile pour toujours. L'homme donc qui refuse d'admettre la possibilité d'une marche en avant du christianisme, qui ne veut pas voir un concile de

l'avenir expliquant l'idée entrevue par un concile du passé en est un qu'*a priori* on peut dire étranger au grand effort de reconstruction historique auquel s'est tant intéressé le XIX[e] siècle. L'impuissance de cette sorte d'esprits à admettre une transformation où ils veulent voir l'inertie devient facilement ridicule. Ils s'attachent à des détails qui n'ont plus rien à faire avec le dogme. On en trouve à qui l'on fait avouer sans peine qu'ils ne se figurent pas un changement dans la liturgie, qu'ils ne peuvent concevoir un temps où le latin serait irrémédiablement oublié, où le Pape, toujours évêque de Rome, ne serait plus dans Rome, où l'organisation ecclésiastique fût sensiblement autre que ce que nous la voyons. Ces hommes sont simplement dénués d'imagination historique. Ce qu'ils savent d'histoire glisse sur leur esprit sans y peser. Pour reprendre un mot célèbre, ils savent par exemple que pendant soixante-dix ans il y eut deux papes dans l'Église, mais ils ne le croient pas. Ce n'est évidemment pas à de tels esprits qu'il faut demander de concevoir dans l'avenir ce qu'ils ne croient même pas du passé.

Heureusement à côté de ces impuissants par manque de culture il en est d'autres pour qui la baguette magique de l'histoire a fait revivre les temps lointains. Pour ceux-là la surprise serait que le monde fût toujours le même ou devînt jamais complètement autre. Ils savent qu'un certain nombre d'idées plus riches cheminent à travers les âges, changeant graduellement et continuellement d'aspect sans cesser d'être elles-mêmes. Ils ne s'épouvantent pas de ce que les idées religieuses soient de ce nombre. Ils ne craignent pas qu'elles sombrent dans ce que

des hommes de moindre foi appellent des tempêtes mais qui, en réalité, ne sont que des crises inévitables et salutaires. La doctrine du Sauveur parut une nouveauté dangereuse à la synagogue qui se disait immortelle et le prouvait par les prophètes. Quelques années après, l'interprétation donnée autour de lui à cette même doctrine, semblait étroite et timide à l'apôtre Paul. Trois siècles plus tard l'Église se modelant sur l'Empire avait pris une forme que rien n'eût pu faire présager dans les dix ou quinze ans où, étant déjà elle-même, elle s'abritait dans le Temple et ne se distinguait de la synagogue par presque aucun signe extérieur. Cependant les Évangiles et les Épîtres font partie de la Bible comme le Lévitique et le Deutéronome, l'Église de Constantin ne diffère qu'en apparence du petit troupeau de Jérusalem et des communautés pauliniennes.

Ainsi, dans les temps où le christianisme était le plus actif parce que, source jeune et bouillonnante, il ne pouvait du premier coup trouver le large lit où il coule depuis quinze siècles, il nous apparaît vivant, souple et malléable, et non point ordonné et codifié comme le veulent des hommes pour qui l'histoire est tout entière sur un seul plan.

Le moyen âge qui vit l'édification des grands monuments dogmatiques laissait cependant à la pensée religieuse une liberté, une indépendance d'allures qu'on oublie quand on étudie les *Sommes* sans se préoccuper des circonstances qui les ont vues naître. Ce fut un grand combat qui fit prévaloir enfin l'aristotélisme, et M. Ward fait remarquer en vingt endroits que sa méthode et son langage étaient aussi antipathiques aux Pères, jusqu'à saint Ber-

nard, qu'ils devinrent par la suite à la mode dans les écoles théologiques et naturels aux conciles eux-mêmes. Ils y voyaient un rationalisme secret dont plus d'une explosion attestait la présence. Mais la tranquillité du monde chrétien n'était pas troublée par les tentatives aisément réprimées d'un Huss ou d'un Wickleff et la pensée théologique se donnait carrière avec une licence incroyable sans que Rome tout occupée d'art et de littérature s'en alarmât. On se rappelle le mot de sérénité dédaigneuse dit par Léon X quand on lui signala les premiers éclats de Luther : « Querelles de moines! » fit-il. Et en effet, un rien eût pu faire que la Réforme sortît d'autre chose que d'une querelle de moines et que l'Église se réformât d'elle-même sans la violence qui lui fit perdre de sa souplesse et l'enferma dans les barrières où elle dut se protéger. M. Jules Lemaître l'a dit avec une légèreté qui n'exclut pas la justesse : « Le catholicisme serait aujourd'hui tout à fait exquis sans cette funeste Réforme. L'Église était devenue pour les peuples une vieille maison hospitalière et commode; les savants et les philosophes commençaient à s'en arranger; le dogme lui-même s'assouplissait[1]... » C'est bien, sans aucun doute, à la Réforme qu'est dû l'état de guerre où l'Église a été pendant trois siècles avec la culture laïque et qui lui laisse aujourd'hui encore l'apparence d'une forteresse théologique plutôt que d'une adaptation religieuse de l'humanité. « L'analyse progressive et le développement de la vérité théologique qui se faisaient dans l'École par l'alliance de la tradition

1. *Un nouvel état d'esprit*, p. 11.

avec la pensée vivante et moderne, firent place à cette défense des positions que la polémique connaît seule. Les vérités profondes et les antiques traditions que l'Église avait mission de garder exigèrent une autre protection que leur analyse et leur développement normal au sein de l'Église elle-même. On ne pouvait plus les laisser croître et se nourrir dans la vie intellectuelle du siècle, comme les plantes dans la lumière et l'oxygène ambiants. Au dehors la spéculation devenait fausse et hostile. Le contact pouvait conduire à la corruption et à la ruine. Il fallait mettre les vérités en sûreté telles quelles. Il fallait les enchâsser dans l'armature de fer des formules. Par suite leur traitement intellectuel ne fut plus le même. Le besoin urgent n'était plus de les développer et de les mettre en harmonie avec un milieu sympathique ou du moins neutre, mais de les défendre contre des forces évidemment hostiles. La coopération normale, si éloquemment décrite par Newman, entre la liberté de penser et l'autorité, devenait dangereuse maintenant que les privilèges de l'autorité étaient attaqués au nom de la liberté. Tout devint controverse. Les vérités furent enfermées dans la gaîne de formules que la polémique défendit. L'hésitation qui accompagne l'effort vers une vision intellectuelle parfaitement claire aurait pu être aussi fatale que la lâcheté. Une dialectique claire, forte, définie, était l'arme la plus utile et on s'en servit pour défendre des conclusions déterminées d'avance. Ce que Tennyson a appelé le cliquetis des oui et des non, fut nécessairement le bruit de tous les instants. Sans doute les formules des protestants admettaient souvent une interprétation or-

thodoxe, et on pouvait travestir le sens des formules catholiques : Newman a expliqué la « justification par la foi » dans un sens catholique et le mot de transsubstantiation à son tour a été dénaturé par ses adversaires... On pourrait trouver d'autres exemples d'un fait aujourd'hui universellement reconnu. Mais à cette époque, il fallait prendre position, recevoir des mots d'ordre, lever les bannières et remettre la recherche des nuances à un temps moins troublé[1]. »

Cet état de tension a duré longtemps ; il en reste encore des traces. La controverse protestante tient toujours dans les manuels de théologie une place à laquelle elle a cessé d'avoir droit ; le théologien reste autant l'homme qui dénonce l'erreur que l'interprète de la vérité ; l'habitude de s'adresser au pouvoir central pour obtenir un éclaircissement qu'il n'est pas toujours à même de donner et que l'étude personnelle fournirait parfois plus certainement, rappelle l'état de siège et l'obligation de s'adresser au général en chef dans les moindres difficultés. Cependant ces vestiges d'une période de violence ne doivent pas faire illusion sur la tendance véritable de la pensée religieuse en Europe. Elle est pacifique et par suite favorable à la liberté ; elle est plus active qu'elle ne l'a jamais été depuis le moyen âge.

Les protestants sont certainement moins protestants qu'ils n'étaient : l'étude de l'histoire, comme elle est comprise en Allemagne, demande toujours l'absence de préjugés et souvent fait naître la sympathie : il est facile de remarquer l'influence d'un

1. *Problems and Persons*, 79-80.

système théologique chez un savant comme Harnack, mais on ne lui trouve de préventions anti-romaines que celles auxquelles ce système est inévitablement lié. En Angleterre, le mouvement ritualiste a donné la preuve d'un changement semblable : une modification profonde des tendances religieuses dans ce pays peut seule expliquer le goût presque universel des Anglais éclairés pour l'antiquité chrétienne, la liturgie et les dévotions eucharistiques ; on n'aurait pas vu il y a soixante ans l'intérêt passionné qu'excitent aujourd'hui dans toutes sortes de milieux l'histoire de saint François d'Assise, les écrits de sainte Thérèse et de saint François de Sales, la vie de Jeanne d'Arc. Le culte des premiers réformateurs a fait place à un jugement assez dédaigneux, souvent même à une antipathie déclarée : le petit groupe de leurs fidèles est comparable à celui des ignorants et des fanatiques qui, chez nous, ne comprennent pas la révolution sans les révolutionnaires. Ce qu'un critique allemand ou anglican blâme en nous se réduit presque toujours à des points qui ne touchent en rien le fond du catholicisme. La même attitude est presque ordinaire dans nos rapports avec les savants non confessionnels. A part quelques exceptions ils ne se donnent plus le ridicule de faire les théologiens et le nombre des théologiens qui les tiennent en méfiance quand ils sont véritablement savants décroît de jour en jour. M. Eugène Veuillot a fait dans son journal la comparaison de la question biblique en 1858 et en 1900. C'était alors une grosse affaire de nier l'universalité du déluge. Que l'on compte aujourd'hui les membres de la commission biblique qui voulussent embrouiller

l'exégèse de physique et de géologie. On se déshabitue de parler des victoires de la science sur la théologie, comme faisait le pauvre Mivart, et au contraire on recommence à entendre comme il faut le *philosophia ancilla theologiæ*. On voit bien en effet que, lorsqu'elles sont de bonne foi toutes les deux, l'une sert l'autre.

Il est clair que lorsque l'attitude d'hostilité ou de défense sera plus complètement oubliée, lorsque la méfiance à l'égard de la science sera remplacée par une attention bienveillante, ce qu'il y a d'essentiel dans la pensée moderne s'incorporera aussi naturellement au christianisme que l'estime des institutions d'un pays, par exemple, est instinctive chez ceux qui en jouissent. Le loyalisme républicain du clergé français ne lui a jamais été facile que théoriquement puisque la République l'a presque toujours persécuté; le civisme des évêques américains, au contraire, leur est naturel comme tout ce que l'homme sent lui être à la fois un honneur et un profit. Il faut du temps et des circonstances favorables pour toute transformation d'idées. L'acclimatation de l'aristotélisme fut lente. Saint Thomas lui-même ne fut-il pas condamné par l'autorité ecclésiastique pour ses tendances rationalistes et son goût de nouveauté? A sa mort cependant l'amalgame du dogme avec cette philosophie était complet et nous voyons combien il devait être durable. Les temps où la théologie catholique sera une adaptation de la foi aux principes qui gouvernent la philosophie, l'exégèse et l'histoire ne sont peut-être pas très éloignés. Deux signes avant-coureurs de toute transformation intellectuelle les font pressen-

tir : la sanction de quelques esprits supérieurs et l'enthousiasme de la jeunesse. La vague qui entraîne tant de jeunes gens, laïques et prêtres, dans le courant de la pensée contemporaine peut effrayer ceux qui croient cette pensée irrémédiablement hostile à leur foi, elle ne peut en tout cas les laisser ignorants de ce que sera l'avenir prochain. D'un autre côté, comment ne pas voir, et comment ne pas voir avec un retour de sécurité, que des hommes de la plus haute valeur peuvent asseoir leur foi sur les conclusions de la science et de la philosophie modernes sans qu'ils la sentent moins assurée? On ferait une liste déjà longue des théologiens, exégètes ou savants, laïques ou prêtres, voire évêques, qui se sentent chez eux dans la science contemporaine, comme le clergé américain dans la démocratie. Leur nombre ira croissant à mesure que s'épaissiront les rangs d'où ils sortent. Comment n'être pas frappé de voir Newman, à mesure qu'il est mieux connu, devenir véritablement le prophète de la génération catholique qui se lève? Et ce n'est assurément pas pour son talent d'écrivain dont peu d'étrangers sont à même de juger, ni pour sa pénétration de moraliste, ni même pour sa théorie de la foi, si admirable que soit l'analyse qui l'accompagne, c'est parce qu'avec une foi entière et naïve dont ses œuvres témoignent en mille endroits, il a vu que la théologie n'est pas un ensemble de formules immuables, mais un corps vivant de vérités grandissantes traduites par chaque génération dans un langage sans cesse plus compréhensif et profond sinon plus clair. Or cette idée paraît n'être, à certains égards, que l'adaptation théologique de la philosophie de Kant et de Hegel.

Dira-t-on que le christianisme est et demeure essentiellement hostile à la science quand le nom du seul théologien original dont l'Église puisse se glorifier dans les temps modernes se joint naturellement à ceux des philosophes que je viens de rappeler, à ceux de Newton et de Darwin [1] ?

Il semble donc que M. Ward a raison *a priori* de dire que le christianisme peut s'arranger de la synthèse moderne et que, si cette synthèse se résume dans l'idée d'un mouvement progressif de l'univers et des idées appelé plus ou moins proprement évolutionnisme, le Christianisme sera aussi évolutionniste que la science.

L'illusion serait de croire que ce progrès sera brusque et soudain comme l'effet d'une opération chirurgicale. La perspective d'une sorte de déchirement épouvante certains esprits très droits et réjouit des esprits faussés. Mais les uns et les autres oublient que la loi dont ils attendent l'application exclut par hypothèse tout imprévu et toute catastrophe. L'hiver est déjà loin quand le printemps paraît tout à fait déclaré.

Ceux qui ont véritablement confiance dans l'avenir n'attendent pas une métamorphose du dogme, ils n'attendent même quoi que ce soit, ils voient dès maintenant mille signes d'une croissance qui ne cesse jamais, même quand le bourgeon paraît le plus profondément endormi. Le progrès contre lequel des conservateurs inintelligents protestent, on le touche du doigt chez ces retardataires eux-mêmes.

1. En 1857, deux ans avant la publication de l'*Origine des espèces*. Newman exposa au Dr Sullivan des vues en tout semblables à la pensée maîtresse de Darwin.

Malgré qu'ils en aient en effet, les hommes d'une époque ne peuvent faire qu'ils soient de l'époque écoulée. On peut s'attacher à toutes les idées d'un contemporain de Bossuet, quand on est contemporain de Newman on porte en soi d'autres idées qui réfractent les premières et c'est justement cela qu'on appelle évolution, croissance, progrès ; car même chez les esprits supérieurs le progrès ne se fait que par ce déplacement graduel de notions surannées. Ce qui paraît absolu et essentiel à une génération peut devenir accidentel et relatif pour les générations suivantes. M. Ward étant théologien revient à plusieurs reprises sur l'enseignement que contient à cet égard l'affaire de Galilée. « La distinction entre les vérités de foi et ce qu'on appelle les conclusions théologiques n'est pas toujours facile à une époque de transition. Ce qu'une génération regarde comme hérésie — c'est-à-dire opposé à ce qui est *de fide* — la génération suivante peut le tenir pour opposé seulement à une opinion peut-être fausse. On ne rappellera jamais assez que la théorie de Galilée fut déclarée par les théologiens de 1616 non seulement erronée mais hérétique. « C'était une croyance « commune, écrit le cardinal Newman, que les apô- « tres avaient affirmé expressément de bouche et « par écrit, comme une vérité révélée, que la terre « est stationnaire. » Plus tard le progrès de la science et de l'analyse théologique changea cette opinion générale et la distinction de 1616 entre ce qui est hérétique et ce qui est simplement erroné se trouva fausse [1]. » Ainsi non seulement dans l'atmos-

1. *Problems and Persons*, 132.

phère complexe où le sentiment religieux est en contact incessant avec les idées scientifiques de toutes sortes, mais même dans le vase clos de la théologie systématique, le mouvement des siècles peut amener une réversion. C'est-à-dire que dans le milieu le plus réfractaire au changement — milieu scientifique et qu'il faut bien se garder d'identifier avec l'Église — pénètre le grand principe relativiste qu'*à chaque époque il faut des idées nouvelles appropriées*. S'il en est ainsi, M. Ward n'est-il pas en droit de conclure une fois de plus que le dogme n'est pas hostile à l'adaptation progressive qui est la loi de toute idée comme de tout être organisé? Ce qu'on a vu dans les premiers temps du christianisme, quand la doctrine n'était contenue dans aucune entrave de formules, ce qu'on a vu depuis trois siècles, à une époque où, au contraire, une expression chaque jour plus précise semblait devoir prévenir toute modification, on le reverra certainement dans la série des siècles à venir. Avec chaque année qui tombe, tombe aussi de l'esprit de l'homme quelque imperceptible fragment d'écorce de préjugé ou d'erreur, cependant qu'un apport invisible de vérité fortifie des fibres cachées. On l'a dit cent fois, il n'y a d'immobile que ce qui est bien mort, et la plus grande injure qu'on puisse faire à une idée est de la dire arrêtée pour toujours.

*
* *

Une fois admise la possibilité ou la certitude d'un développement nouveau dans la doctrine catholique, deux questions se posent invinciblement, surtout à

l'esprit d'un croyant : que sera, dans un temps donné, la doctrine ainsi adaptée à une philosophie nouvelle, quelle aura été ou que doit être la part de l'Église dans cette adaptation?

La première question procède d'une curiosité facile à comprendre. L'homme qui a vécu d'une idée ne peut se défendre de crainte ou d'espérance quand on lui parle d'une transformation de cette idée. Il faut avouer que la crainte domine le plus souvent. Un esprit peu familier avec les tendances scientifiques de ce temps ne conçoit que des modifications brusques. Cuvier lui-même résolvait tous les problèmes géologiques par la théorie vraiment trop simple des catastrophes. Quand on parle de progrès religieux, il est certain qu'une fâcheuse perversion des termes montre à beaucoup de personnes ce qui serait un recul déplorable. Entre leur affirmation naïve et la négation crue elles ne voient point de milieu. Elles entendent parler d'une conception nouvelle du miracle, de l'inspiration, de l'infaillibilité de l'Église et aussitôt elles concluent qu'on rejette et l'Église divine, et le surnaturel et le Christ-Dieu et même la Providence et le Dieu personnel. Nous avons dit plus haut comment M. Ward les rassure d'abord en leur montrant le discrédit de ces négations grossières non seulement près de ceux qu'il appelle témoins de l'Invisible, un Kant ou un Tennyson, mais même près d'un pur expérimentaliste comme Huxley. Cet envers de la croyance n'a jamais eu qu'un succès de violence, et, quand on le rencontre chez un esprit distingué comme M. J. Guyau, la négation paraît tellement teintée de pessimisme qu'une crise de sensibilité suffirait peut-être à la

transformer en foi. Non, la vraie science ne supprime pas les mystères. Elle ne les explique pas non plus. Ses découvertes ne font que lui montrer plus lointaine et plus insaisissable la clef de l'énigme des choses. L'ancienne physique parlait de la matière avec assurance et peut-être avec quelque dédain. La nouvelle est devenue presque religieusement respectueuse devant l'agilité merveilleuse de ses mouvements et l'imprévu de ses transformations. Certain spiritualisme est suranné, mais la psychologie contemporaine n'a garde de nier l'âme quand elle affirme que ce mot est aussi faible que la chose est incompréhensible. Le savant rencontre le mystère dans toutes les avenues et quand il s'élève contre le vide de certains vocables et de certains systèmes ce n'est pas lui qui est le négateur et le rationaliste. Ce qui est vrai de la physique et de la biologie l'est encore bien plus de la théologie. On peut introduire des méthodes nouvelles dans l'étude du miracle et de la révélation sans faire aucun tort à la notion vraie du surnaturel. Ce n'est pas retrancher au mystère de l'inspiration religieuse que de montrer l'influence des milieux sur les écrits bibliques ou sur les paroles des prophètes. Ceux qui suppriment cette influence divine tombent dans le grossier monisme, mais en revanche, pour peu qu'on en laisse, on se retrouve devant l'alliance insondable de l'Infini et du fini. De même, dire que Jésus est homme, vraiment homme et non point fantôme d'humanité, expliquer par cette humanité réelle bon nombre de paroles évangéliques autrement inexplicables, ce n'est nullement ôter, mais plutôt ajouter à la grandeur du mystère de l'Homme-Dieu.

Ainsi l'œuvre que fait la critique est plutôt une épuration qu'une reconstruction : elle élimine de la notion populaire et grossière de Dieu, de la Providence, de l'inspiration et du miracle ce qui est caduc et incompatible avec notre pensée plus éclairée sur le monde et plus touchée de son mystère : elle y laisse ce qui est véritablement divin et sur quoi la science de l'avenir ne pourra mordre. Elle travaille à séparer une théologie vieillie de ce qui est le dogme toujours jeune. Elle rejette un essai d'explication de l'infini qui n'était que naïf à son origine mais qui apparaîtrait aujourd'hui présomptueux; en revanche elle exalte toute impression du sentiment de l'infini et le dégage de ce qui, à chaque âge, en altère plus ou moins la pureté. Dès maintenant, on peut dire qu'elle a définitivement écarté pour beaucoup de catholiques ce qu'on appelait l'objection scientifique. Cette sorte de difficultés provenait d'une conception où le divin se superposait à l'élément humain au lieu de ne faire qu'un avec lui comme l'âme avec le corps. Il fallait expliquer alors comment Dieu ne garantissait pas son interprète des erreurs astronomiques, historiques ou autres, de ses contemporains. Aujourd'hui nous ne voyons plus Dieu et le prophète, Dieu et un livre, mais Dieu dans le prophète et dans le livre, parlant aux hommes le langage qu'ils pouvaient comprendre et non un autre. Du coup les imperfections de langage qu'on traitait d'erreurs apparaissent non seulement inévitables mais nécessaires, comme le langage articulé est indispensable à des êtres doués ou affligés de sens au lieu de percevoir directement la pensée dans l'esprit extérieur au leur. On voit

combien cette manière d'envisager l'action divine dans la religion est conforme à la doctrine d'incessant progrès dont M. Ward fait, avec raison, la base et comme la condition de notre synthèse scientifique. Dès lors il peut bien rester des mystères dans la religion, mais la science reconnaissant les mêmes dans la nature ne s'en scandalise plus. Savants et théologiens savent que tout leur effort ne peut aboutir qu'à faire mieux sentir où est le mystère et non point à le réduire.

Inutile donc de demander ce que sera le christianisme de l'avenir entre les mains des novateurs. Il n'y a point de novateurs, il n'y a point de religion de l'avenir. Le christianisme jusqu'à la fin du monde continuera simplement, comme il le fait depuis vingt siècles, à s'adapter sans heurts ni secousses aux conditions intellectuelles et morales de chaque moment.

Il ira en s'épurant et non en s'amincissant. Il se peut qu'un certain nombre de chrétiens de nom ou d'apparence le réduisent à un théisme plus ou moins réchauffé par le souvenir flottant du Christ et de l'Église tels que les auront vus les générations croyantes, mais ces chrétiens se mettront d'eux-mêmes et par le fait, au dehors du christianisme. D'un autre côté le catholicisme de saint Paul et de sainte Thérèse subsistera avec la croyance à la divinité de Jésus, à son œuvre médiatrice et rédemptrice, aux sacrements et surtout à la présence réelle du Maître dans l'Eucharistie : ces dogmes eux aussi s'éclaireront de la lumière croissante autour d'eux, mais aucun développement ne fera qu'ils signifient autre chose que ce qu'ils ont toujours signifié. Ceci

au moins peut se prédire avec certitude et si la prédiction laisse dans le vague tous les détails elle n'en est pas moins rassurante.

M. Ward a répondu longuement et, en dépit de quelque confusion, d'une manière qui nous paraît pleinement satisfaisante [1], à la deuxième question : que doit être la part de l'Église dans le développement de la doctrine ?

Il faut commencer par distinguer dans la signification de ce mot vénérable d'Église. Par suite de l'état de guerre créé par la Réforme, on en a restreint le sens d'une manière inexacte et fâcheuse. L'Église, ce n'est pas seulement le pape et les évêques, ou l'autorité judiciaire et enseignante, c'est aussi l'ensemble des fidèles en communion avec eux et la présence des laïques dans les conciles en est la preuve vivante. Il y a une Église enseignante dont les décisions font loi et une Église enseignée dont le propre est de se tenir aux formulaires dressés par la première. Mais cette obéissance n'est point un servage. Elle est la condition de l'unité, elle n'exclut nullement la libre recherche, la discussion, la comparaison des preuves, l'intense activité humaine en un mot dont les actes préparatoires aux décisions solennelles des conciles donnent le spectacle animé parfois à l'excès. C'est l'Église enseignée qui par la nécessité de sa position, par son contact permanent avec la civilisation qui l'environne et la pénètre, élabore instinctivement le développement dont nous avons parlé. C'est l'Église enseignante qui la dirige et la surveille et de temps en temps lui fait prendre conscience de son progrès

1. *Exclusive church and the Zeitgeist*, épilogue de sa *Vie de Wiseman*, p. 533.

en en donnant la formule. Or s'il est convenable que cette direction et cette surveillance ne soient pas importunes au point de paralyser ou de fausser l'action des individus, il est convenable surtout qu'elles soient prudentes et sages, qu'elles maintiennent la recherche dans la ligne marquée par la tradition, bref, et pour le dire en un seul mot juste bien que choquant peut-être aux oreilles des hommes d'aujourd'hui, il faut que l'Église enseignante reste avant tout exclusive.

On se plaint qu'elle l'ait été à l'excès et que des minuties métaphysiques lui aient fait exclure à plusieurs reprises des portions considérables de son troupeau. A la réflexion on voit sans peine qu'il s'agissait de tout autre chose que de voyelles ou d'accents dans les querelles auxquelles on pense. Ce qui voulait prendre droit de cité c'était moins une nuance théologique quelconque qu'une tendance rationaliste avec laquelle l'Église ne serait plus elle-même et que l'instinct de protection lui fait repousser de toutes ses forces. On l'a vue aussi exclusive contre de simples questions de méthode; c'est pour une raison toute semblable. « L'hérésiarque peut avoir en vue la défense d'une vérité ou une protestation contre un abus existant réellement dans l'Église. Mais il peut rechercher ce bien dans un esprit de rébellion dangereux pour l'unité. C'est le procès de l'individu contre l'État. L'hérésiarque attaque la constitution, et toute organisation, si elle veut rester une, doit pouvoir fixer les conditions auxquelles ses membres doivent satisfaire. L'hérétique avait une vérité en vue sans doute; l'Église ayant déterminé une formule pour protéger des intérêts que cette

vérité intempestivement mise en lumière pouvait compromettre, il avait le devoir de s'oublier et d'attendre. » L'idée que la vérité doit être cherchée et proclamée pour elle-même est une idée protestante. Pour le catholique la vérité est cachée dans le sein de l'Église et ne doit être dégagée qu'avec son consentement. « L'Église sait fort bien que ses formules sont analogiques et imparfaites, elle s'en sert plutôt comme de formules de communion que comme de révélations de la vérité. Ainsi il lui faut penser, en les proposant, à tous les membres de sa communion. Or beaucoup de simples ne peuvent recevoir toute la vérité sans danger. Il est fâcheux que l'homme du peuple ne sache pas que le diamant et la suie sont le même élément, mais il est moins fâcheux qu'il l'ignore, que l'apprenant, il devienne plus ou moins sceptique. L'Église laisse le théoricien libre tant qu'il n'ébranle pas la foi populaire; sitôt qu'il le fait, elle l'arrête, eût-il la main pleine de vérités. L'affaire de l'inquisiteur n'est pas de réconcilier la science avec le dogme, mais de maintenir celui-ci dans son intégrité. Ce qu'on dit des théologiens et des philosophes s'applique aussi bien aux historiens et aux savants. Rejeter leurs doctrines peut entraîner le rejet de beaucoup de vérité, mais la nécessité d'écarter l'erreur fait comprendre l'urgence de ce sacrifice. Tant que la science pure est dans la période des tentatives et des expériences, si la foi de la multitude est en jeu, il faut se garder d'encourager l'expérience [1]. »

Lorsqu'on est radical et entier, c'est-à-dire jeune

1. *Life of Wiseman*, II, 340.

et sans expérience ou théoricien très enfermé dans une spécialité, on trouve ces idées barbares et révoltantes. Quand on les retrouve après avoir un peu vécu, elles semblent être de la sagesse vulgaire. Le sentiment chrétien, la moralité chrétienne dépendent assurément pour beaucoup de la dogmatique chrétienne. Rappelons-nous le mélange d'incertitude doctrinale et de prétendue foi pratique qu'on appelait le néo-christianisme. D'étranges coquins portaient avec beaucoup de dévotion le masque du tolstoïsme. Si l'Église s'abandonnait aux faiseurs de théories c'en serait vite fait de son aube immaculée. Elle ne conserve la paix qu'en l'environnant, comme dans le noble emblème bénédictin, d'une épaisse couronne d'épines. Ceux qui la disent intransigeante et arriérée ou bien ne lui appartiennent plus ou bien sont encore incapables de la juger. Elle n'est pas intransigeante parce que ce mot ne peut s'appliquer à la vérité, elle n'est pas arriérée parce qu'il n'est pas de son office de prendre les devants et que son devoir est au contraire de ne ratifier une doctrine que lorsqu'elle est tellement hors de doute qu'elle en est devenue banale. Il en serait autrement si elle attribuait à ses formules une finalité qui n'appartient jamais au langage humain, si elle croyait n'avoir rien à apprendre des hommes éclairés de chaque époque, mais cette prétention n'a jamais été celle de catholiques comme Wiseman et Newman : elle ne peut aller qu'avec l'étroitesse et l'ignorance. L'Église ne s'érige pas en juge de la science. Son expérience lui montre seulement qu'elle tient de son fondateur une formule de vie qu'aucune autre depuis dix-neuf cents ans n'a remplacée. C'est cette formule unique qu'elle veut protéger avant tout

et quiconque a senti ce qu'il y a de souverainement grave dans le mot de « vie » ne lui reprochera jamais de faire plus de cas de son secret que des curiosités d'un jour. Donc, sage liberté pour les individus, prudence et même méfiance dans l'autorité : telle est la formule de l'action de l'Église dans l'adaptation de sa doctrine. Inutile de dire que cette formule n'est pas un programme mais l'expression d'une tendance profonde, d'une sorte d'instinct, sans laquelle aucun organisme ne dure et qu'une institution vieille de vingt siècles possède sûrement à un degré singulier.

J'avoue mon goût pour la synthèse vaste et simple que je viens d'esquisser. Elle doit satisfaire, semble-t-il, à la fois le philosophe qui a quelque désir d'une doctrine religieuse sur laquelle asseoir sa morale plus solidement que sur la philosophie, et le croyant inquiet des objections qu'on fait de toutes parts à sa croyance. Montrer que la tendance matérialiste est celle d'hier et non d'aujourd'hui, que le théisme, la doctrine d'un Dieu, d'une Providence, d'une moralité révélée dans la conscience mais voulue par Celui qui éclaire la conscience, est compatible avec la notion scientifique d'un monde en apparence livré aux lois physiques; montrer que le christianisme n'est pas tellement un bloc qu'en toucher la surface c'est le menacer tout entier, mais qu'au contraire il contient, comme toute doctrine soumise au langage humain, une part de relativité dont la condition est de changer perpétuellement; prouver par l'histoire que cette adaptation incessante est une chose du présent et du passé, aussi bien que de l'avenir, qu'elle laisse in-

tact tout ce qui nourrit le sentiment chrétien et la dévotion catholique, en écartant seulement des objections toutes liées à une position surannée des problèmes, — ce n'est pas démontrer Dieu et l'Église, cela va sans dire, — mais c'est rendre le christianisme et le catholicisme acceptables à des milliers d'hommes droits incapables d'appliquer aux choses religieuses des formes intellectuelles qu'ils n'ont jamais connues ou dont ils se sont déshabitués. M. Ward s'efforce de remplir ce programme avec un courage, une droiture, et en même temps avec un attachement à l'enseignement de l'Église qui doit lui concilier la confiance des chrétiens les plus timides aussi bien que des croyants les plus déclarés. Il est un type admirable de catholique éclairé.

FIN

BIBLIOGRAPHIE

Wiseman.

Horæ Syriacæ.
On The Three Witnesses.
Connexion between Science and Revealed Religion.
Essays on various Subjects. 3 vols.
A Reply to Dr. Turton.
Lectures on the Doctrines and Practises of the Catholic Church. 2 vols.
An Appeal on the Subject of the Catholic Hierarchy.
Recollections of the Last Four Popes.
Fabiola.

Newman.

Sermons preached before the University of Oxford.
On the Development of christian Doctrine.
An Essay in Aid of a Grammar of Assent.
Apologia pro Vita sua.
(Ces quatre ouvrages, les plus importants pour le lecteur français, ont été traduits intégralement ou en partie, par l'abbé H. Brémond, M. R. Saleilles, M. Gondon, M. Georges Dupré de Saint-Maur.)
Parochial and Plain Sermons. 8 vols.
Sermons Preached on various occasions.
Sermons bearing on Subjects of the Day.

Discourses addressed to Mixed Congregations.
On the Idea of a University.
Biblical and Ecclesiastical Miracles.
Discussions and Arguments.
Essays, Critical and Historical. 2 vols.
Historical Sketches. 3 vols.
The Arians of the Fourth Century.
The via Media of the Anglican church. 2 vols.
Difficulties felt by Anglicans considered. 2 vols.
Present Position of Catholics in England.
Theological Tracts.
Verses on various occasions.
Loss and Gain (*roman*).
Callista (*roman*).

F. Tyrrell.

Nova et Vetera (traduit par M. l'abbé Clément).
Hard Sayings.
On External Religion (traduit par M. Léger).
Wine and Oil (imprimé *permissu superiorum*, mais non dans le commerce).
Faith of the Millions. 2 vols.
Lex Orandi.

W. S. Lilly.

Ancient Religion and Modern thought.
Chapters in European History.
A Century of Revolution.
On Right and Wrong.
On Shibboleths.
The Great Enigma.
The Claims of Christianity.
Four English Humourists of the Nineteenth Century.
Essays and Speeches.
First Principles in Politics.
A Year of Life.
Renaissance Types.
India and its Problems.
Christianity and Modern Civilization.

William Barry.

The New Antigone.
The Two Standards.
Arden Massiter.
The Place of Dreams.
The Wizard's Knot.
The Dayspring.
The Papal Monarchy.
Newman.
Heralds of Revolt.
Renan.

Wilfrid Ward.

The Wish to Believe.
Wiliam George Ward and the Oxford Movement.
William George Ward and the Catholic Revival.
Witnesses to the Unseen.
The Life and Times of Cardinal Wiseman.
Problems and Persons.

INDEX DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES



